Max Scheler

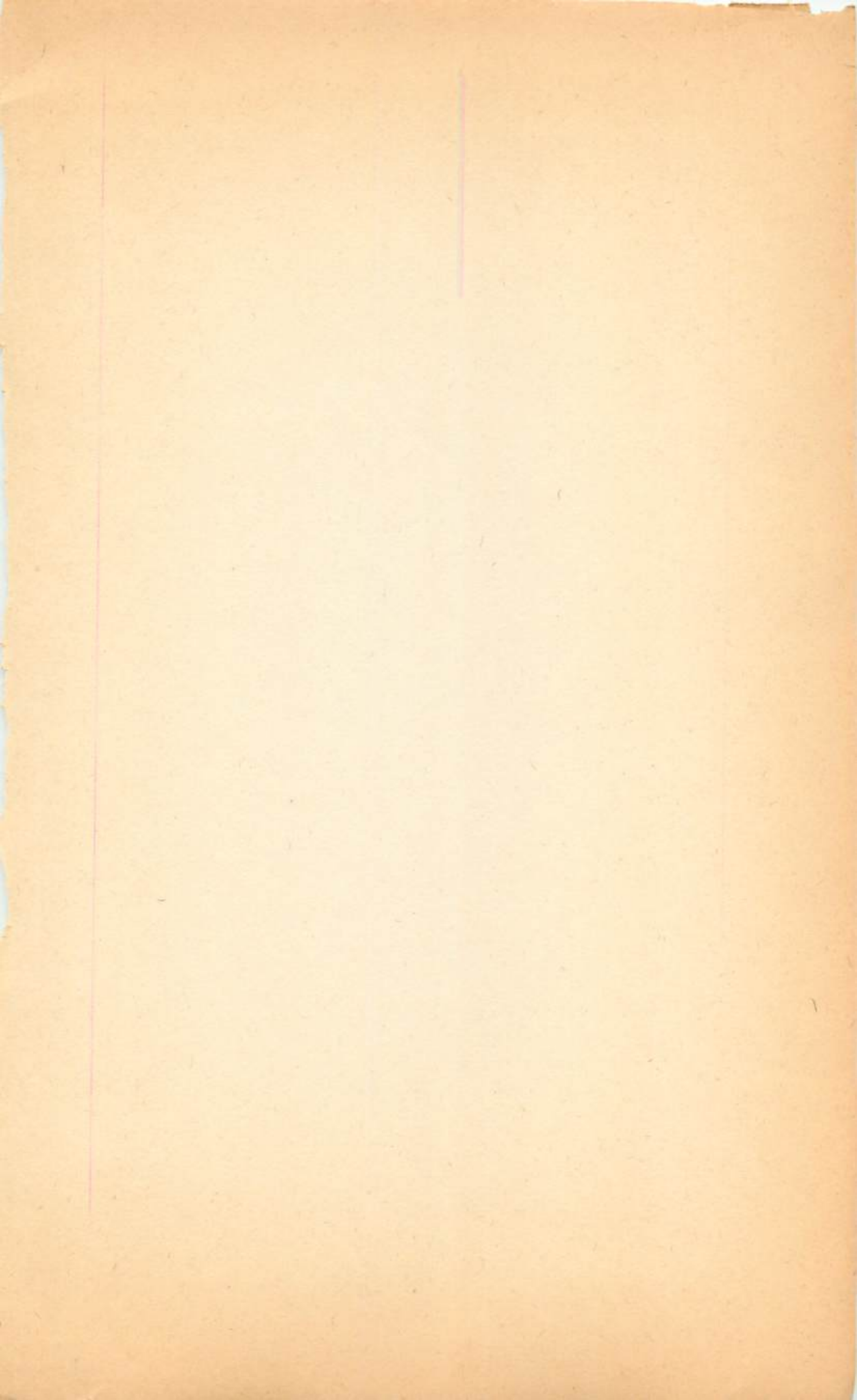
El Sentido del Sufrimiento

Traducción, estudio preliminar y notas de
OSCAR CAEIRO
Profesor titular de Literatura Alemana
Facultad de Filosofía y Humanidades de la
Universidad de Córdoba, Argentina



EDITORIAL Y LIBRERIA GONCOURT

Callao 1519 Buenos Aires



EL SENTIDO DEL SUFRIMIENTO

DE NUESTRO CATALOGO

Max Scheler

El sentido del sufrimiento

Traducción, estudio preliminar y notas de

OSCAR CAEIRO
Profesor titular de Literatura Alemana
Facultad de Filosofía y Humanidades de la
Universidad de Córdoba, Argentina



EDITORIAL Y LIBRERIA GONCOURT

Callao 1519 Buenos Aires

Título en Alemán:
Von Sinn des Leides.

Composición: *GALERA*
Callao 1519 – 44-9743

IMPRESO EN LA ARGENTINA

2.000 ejemplares

PROLOGO

En 1923 dio a luz Max Scheler (1874-1928) un tomo titulado Moralia, que debía ser el primero de una obra general reunida bajo la denominación Escritos sobre sociología y teoría de la concepción del mundo. En aquel tomo estaba incluido el "tratado" –así lo llamó el autor– El sentido del sufrimiento (Vom Sinn des Leides), al que –también según su opinión– había de considerárselo la parte más importante de la publicación. La aclaración de que lo presentaba considerablemente ampliado[1] indica que antes, o sea el año 1916, había ya publicado Scheler este ensayo sobre el sufrimiento[2].

Esta última fecha obliga a pensar en la etapa de la evolución filosófica del autor a que corresponde el escrito cuya traducción al castellano aquí se ofrece; también el fondo histórico constituido por la Primera Guerra Mundial ha de tenerse presente, así quedará claro que el tema no es producto de una especulación abstracta, sino una respuesta del filósofo a la congoja de su tiempo.

La vida de Max Scheler está jalonada por varios cambios o conversiones que han sido interpretados diversamente. Algunos han insistido en la continuidad representada por ciertas ideas o preocupaciones básicas, que persisten desde los comienzos en su vasta y múltiple obra; otros han preferido marcar las diferencias, cuando no contradicción, que hay

entre los escritos de los diversos períodos. De todas maneras, para ubicar adecuadamente El sentido del sufrimiento, *hay que recordar que, según la fecha de la primera publicación corresponde al que Pintor Ramos ha llamado "segundo grupo de escritos de Scheler" –escritos concebidos y compuestos cuando éste era ya fenomenólogo, había alcanzado la madurez de su pensamiento y más cerca se encontraba personal y filosóficamente de la fe católica*[3]*–. Entre 1906 y 1920, más o menos, Scheler dirigió su reflexión filosófica hacia ciertos objetivos centrales, como lograr una "fundamentación de la ética", que alcanzó principalmente con el magno tratado que constituye el eje de toda su producción de esta época de su vida:* El formalismo en la ética y la ética material del valor. *Dentro, pues, de tal marco han de situarse sus reflexiones sobre el sufrimiento y el dolor, y las mismas referencias del texto muestran cómo el filósofo elabora sus opiniones a partir de las conclusiones a que había llegado en dicha obra.*

De nuevo hay que recordar el prólogo del tomo Moralia *en que apareció editado por segunda vez* El sentido del sufrimiento*: casi exclusivamente dedicadas a explicar el sentido de este tratado están esas breves palabras introductorias fechadas en noviembre de 1922. Luego de confesar la importancia personal que para él tiene el tema, señala Scheler que su propósito ha sido exponer las formas de interpretación del hecho del sufrimiento según las diversas concepciones del mundo; y advierte que considera que el arte de la "patientia" es un antídoto imprescindible para ciertos rasgos de la mentalidad occidental europea, pues modifica o corrige, por una parte, la actitud exclusivamente basada en el combate contra las causas que introducen el dolor en la vida humana; y, por otra parte, revela que el ideal del "activismo" –un movimiento literario y político que prosperó en los medios intelectuales alemanes a partir de 1915, más o menos– es insuficiente, pues no tiene en cuenta el valor de la disciplina aní-*

mica con la que se forja la integridad del individuo[4]. Advierte por último el filósofo que ha agregado como apéndice el ensayo "Sobre la traición a la alegría" porque considera imprescindible redescubrir el verdadero valor de la felicidad o la dicha, como una de las fuentes esenciales de la vida moral. Así, entonces, queda clara la vinculación de estas páginas con los sucesos europeos de la Primera Guerra Mundial y sus consecuencias sobre la vida de la sociedad y de los individuos, en especial desde la perspectiva alemana. Scheler comprende que el futuro no depende tanto de los proyectos más o menos utópicos de los héroes de la acción, sino del redescubrimiento de las fuentes interiores que dan un sentido al sufrir humano –que ninguna técnica ni organización podrán suprimir– y que brindan el agua clara y serena de la alegría esencial.

Una de las tesis fundamentales de la teoría de la vida emocional elaborada por Scheler, sobre todo en su libro El formalismo en la ética y la ética material del valor, es que existen "diferencias de profundidad" en los sentimientos[5]. Por un lado hace patente así, según ha comentado Pintor Ramos, su tendencia a poner "orden", tanto al concebir al hombre en sí mismo, como al situarlo dentro del cosmos –preocupación que revela el título del libro quizá más famoso de Scheler–[6]. Y, por otro lado, se toma conciencia de que todo lo que se refiere a los sentimientos –el sufrimiento, por lo tanto– ha de entenderse teniendo presente la complejidad y el ordenamiento de estos estratos. De ahí que el filósofo resuma en un pasaje del comienzo de El sentido del sufrimiento su teoría de que hay cuatro capas profundas: las sensaciones, los sentimientos vitales, los anímicos y, en lo más hondo, los puramente espirituales. Placer o dolor, según se sitúen en uno u otro estrato, han de adquirir entonces distinto significado. Ciertas paradojas de la vida afectiva, que Scheler encuentra al hacer su reseña histórica, y que constituyen la esencia de muchas actitudes espirituales, re-

ciben un significado preciso, una explicación convincente, a partir de esta concepción. El hecho, por ejemplo, de que la civilización moderna ha logrado suprimir muchas causas de dolor y crear otras tantas de placer, pero sólo para las zonas más superficiales del sentir; pues en la profundidad el sufrimiento se mantiene igual o ha crecido. Y frente a esta paradoja se presenta la opuesta, de la experiencia del mártir que, según los testimonios, poseía la bienaventuranza en medio de los tormentos exteriores, que podía estar, alegre "en espíritu" pero triste "según la carne".

El momento culminante de la exposición de Scheler se produce cuando, evocando algunas fuentes del pensamiento cristiano, reconoce la esencia del sufrimiento. San Pablo, San Agustín, La imitación de Cristo, *Pascal, son señales que indican con claridad un rumbo preciso. Ahora bien, el punto de partida se define por el distanciamiento o la refutación respecto a las concepciones de Aristóteles y Kant. Del filósofo griego, cuyo pensamiento llegó a Scheler muy probablemente por la influencia de R. Eucken, quien fue durante un tiempo maestro filosófico de él*[7]*, toma la doble noción de que "el dolor es la privación de lo que exige nuestra naturaleza y que el placer es su satisfacción"*[8]*. No le interesa a Scheler tanto refutar esto, sino antes bien mostrar que para ser aceptado debe comprenderse en relación con esas varias capas que constituyen la realidad del sentimiento humano. Así los conceptos de dolor o placer pueden cambiar de significado según el estrato sentimental que sea afectado por una u otra experiencia. Y las brillantes páginas agregadas al final en una especia de denuncia filosófica de la traición cometida contra la alegría, constituyen un enfrentamiento y un distanciamiento respecto a la filosofía de Kant. Contra la ética heroica basada en el "imperativo categórico", que ha contribuido a formar el "ethos" alemán moderno, defiende Scheler la realidad y necesidad de la alegría como fundamento de toda bondad, y evoca los entusiastas versos de Schiller,*

que al amparo de la música de Beethoven han llegado a constituir uno de los contenidos básicos de la conciencia moderna. El arrancar desde Aristóteles distanciándose de él, aunque no negándolo del todo, y el apartarse también de Kant, sin rechazarlo íntegramente, revelan como ante el problema del sufrimiento se hace patente la tendencia filosófica de Scheler, que ha sido caracterizada como la búsqueda de "un camino nuevo" "frente al idealismo y al naturalismo"[9].

¿Cuál es el camino?. El tratado, aunque exteriormente no aparece dividido en capítulos, está desarrollado de acuerdo con un plan exacto que exterioriza la clara concepción del autor. Las reflexiones iniciales, las que constituyen el que podemos considerar primer tramo, apuntan a mostrar que no sólo hay sentimientos, sino que éstos tienen además un "sentido", que depende en considerable medida de nuestra personalidad espiritual; de ahí que la explicación aristotélica de placer y dolor, para tener validez, deba ser confrontada con la caracterización de los cuatro estratos sentimentales dentro de los cuales el dolor o el placer van adquiriendo diversos significados. El segundo tramo corresponde al desarrollo de la idea básica a partir de la cual Scheler enfoca el problema: la noción de sacrificio; esta noción permite explicar por qué existe el dolor, se entiende sólo plenamente a partir de los conceptos cristianos, implica la existencia de la persona. Con consideraciones sobre el efecto que el pensamiento humano, en la historia de la civilización ha tenido sobre el dolor, se inicia el tercer tramo: marca Scheler el paradójico contraste de que los pueblos primitivos gozaban de una alegría desconocida para los más civilizados, y repasa los principales hitos que el pensamiento europeo, desde el siglo XVIII, ha ido poniendo en la concepción pesimista de la civilización. Que esos filósofos y escritores han tenido razón, frente al dieciochesco sueño progresista de la creciente dicha de la humanidad, le parece evidente; y recalca refiriéndose a la época en la que él está viviendo:

"¿No se puede decir lo mismo del año 1914?". Ahora bien, el heroísmo moral proclamado por los pesimistas heroicos, aunque apreciaba el sacrificio, ignoraba el hecho básico de que "el hombre no puede renunciar a la felicidad". Sólo el amor, la secreta bienaventuranza, da al sacrificio su verdadero valor. Los tramos siguientes del tratado se desarrollan mediante el sucesivo análisis de las concepciones del sufrimiento que han tenido el budismo, algunos pensadores modernos como Spinoza y Goethe, el hedonismo y el estoicismo; comparando con las interpretaciones europeas, señalando las deficiencias de cada una de estas respuestas, lleva Scheler su exposición hacia el tramo final donde considera el cambio total introducido por el cristianismo frente al sufrimiento. Con pocas páginas nítidas ilumina plenamente el sentido que ya había descrito a partir de la idea de sacrificio; como purificación, como gracia, en íntima relación con el amor, el sufrimiento adquiere, en la opinión de Scheler, la plenitud de su significado.

En un primer plano ha presentado el filósofo entonces, como lo señala John M. Oesterreicher, el "modelo" del sacrificio[10]; y queda claro que lo entiende desde un punto de vista cristiano; es decir; el sentido pleno de esta vivencia humana –que tiene hondas raíces históricas, no sólo en situaciones y personajes recordados en el Antiguo Testamento– se alcanza reconociendo las líneas esenciales de la Cruz de Cristo. Ahora bien, Max Scheler llega a tal conclusión luego de haber revisado la realidad del sufrimiento y su repercusión en la estructura sentimental del hombre, luego de haber cotejado la forma como distintas concepciones del mundo han considerado el tema y luego de haberse planteado ciertas cuestiones fundamentales de su época. La opinión de que "el hombre sufre más por este mundo técnico intermedio, que por los males para corregir los cuales (tal mundo técnico) fue inventado" no es expresión de un pesimismo anacrónico al que, por lo demás, el filósofo no se adhiere,

sino que resulta de la toma de conciencia de una realidad. La humanidad ha ganado quizá en confort, ha mejorado su "standard of life"; ¿pero ha disminuido el sufrimiento?. La respuesta negativa dada por Scheler a este interrogante no sólo se justifica por la Primera Guerra Mundial. Aún hoy, varias décadas después de tal acontecimiento y ante un progreso técnico mucho mayor, sólo los ideólogos obcecados o criminales pueden ignorar la existencia creciente del sufrimiento como una realidad esencial de la vida humana, que debe ser tenida en cuenta para edificar la ciudad de los hombres.

El sufrimiento, hecho "que no precisa ser demostrado"[11] *demasiado evidente, es piedra de toque en la que se ponen a prueba distintas concepciones. Sostiene Scheler que hay una vinculación profunda entre la actitud budista ante el sufrir y la del activo heroísmo occidental, radicalmente opuestas en cuanto a los métodos. Los discípulos de Buda y muchos pensadores occidentales –"desde Franz Bacon hasta Karl Marx y William James"– coinciden en considerar que todos los sufrimientos son igualmente malos y deben ser eliminados. La contraposición con la concepción judeo-cristiana es flagrante; pues en ella, como el filósofo lo explica con incomparable lucidez, el sufrimiento concebido bajo la forma del sacrificio constituye la clave de la redención humana. No se trata entonces solamente de que con el progreso técnico y nuevas formas de organizar la sociedad no se ha logrado suprimir ni disminuir el sufrimiento; sino también de que al no tener una relación auténtica con éste el hombre pierde una gran parte de su sustancia. No es excesivo ni arbitrario sacar la conclusión de que en este hecho estriba una de las causas de métodos y comportamientos inhumanos que han llegado a ser habituales en nuestra época.*

El hedonismo tiene en la remota Grecia antigua sus orígenes; a ellos se remonta Scheler al exponer la manera como esta

corriente filosófica interpreta el problema del dolor y del placer. Pero no cuesta descubrir, detrás de las actitudes caracterizadas por las opiniones de ciertos pensadores griegos, conductas modernas. Comenta el filósofo cómo "la felicidad huye de quienes la persiguen" y "el sufrimiento se acerca al que huye de él". ¿No son acaso un afán y una ansiedad muy difundidos en nuestro tiempo?. ¿No es el hombre moderno, acaso, el que quiere conquistar lo que en realidad sólo puede presentarse como algo dado, como una "gracia", y se niega y asumir lo que le corresponde?. Cómo personaje de algún mito no es capaz de retener a la fugitiva felicidad, y no consigue eludir el intempestivo sufrimiento que le cae encima; quiere no obstante obstinadamente lo uno y lo otro.

Dos ideas básicas de la ética de Scheler aparecen en pasajes decisivos de El sentido del sufrimiento. *Para que realmente se pueda hablar de un sacrificio de la parte por el todo, del sentido humano del sufrimiento, es necesario que las partes –los individuos– sean "sustancias independientes dotadas de peculiaridades". Dicho de otra forma: la existencia de la persona humana es una condición imprescindible para que se dé la esencia del sacrificio. Y cuando Scheler critica la tesis hedonista que sostiene que ante las cosas o personas no se ha de buscar ni a unas, ni a otras, sino sólo el placer que puedan procurar, descubre otro principio de su ética: el amor. Pues la médula de la felicidad, dice, es "desviarse del propio yo y perderse en el sujeto del amor que despierta en respuesta al nuestro", verdad que no descubre el hedonista, encandilado por un placer que sólo puede brindar fugaz satisfacción a los estratos más superficiales de su sentimentalidad. Concibe el filósofo, entonces, la felicidad, como una experiencia fundamentalmente no egoísta; señala además con claridad, según ha explicado Pedro Laín Entralgo, que el amor "tiene como término propio la realidad personal del amado"*[12]*. Desde esta perspectiva es posible entender que*

aun el más grave sufrimiento puede ser padecido a partir de la experiencia de la felicidad.

Además del plan claramente perceptible que está en la base de la estructura de este tratado, hay que destacar el vigor expresivo con que Scheler va desentrañando los rasgos principales de la realidad que analiza. Buen ejemplo de su más brillante estilo, dotado de densidad y nitidez, es el apéndice "Sobre la traición a la alegría", que, si bien no contiene ningún análisis fenomenológico, es una muestra del tino con que el filósofo, frente al pensamiento tradicional de su propio país, busca ese "nuevo camino" en el que ha de poner a su reflexión. Por lo demás, varios pasajes del tratado, en pleno esfuerzo de desentrañar las esencias buscadas, brillan por la energía y claridad con que el filósofo capta y expresa sus ideas "no sólo con la razón sino también con el corazón": es el secreto que tiene esta filosofía que ha crecido a partir de la vivencia y la transmite como tal al lector. Veánse los vívidos párrafos dedicados a explicar cómo no hay vida sin dolor, no hay amor sin sacrificio, esa descripción que culmina evocando la cabeza de Jano cuyos rostros ríen y lloran al mismo tiempo. . . O léase la amplia argumentación con que Scheler refuta el hedonismo de Aristipo y revela en rápidas observaciones su idea del amor y de la felicidad. . .

Que El sentido del sufrimiento *fue escrito bajo la situación europea –y alemana– de la Guerra del Catorce, es evidente y debe ser tenido en cuenta. Pero su autor ha calado su profundidad: penetrado en el misterio del dolor como hecho humano universal y ha llegado también a lo hondo del sufrimiento como problema histórico de la época moderna; este estudio, entonces, en lugar de perder actualidad, parece acercarse de día en día cada vez más a nosotros. Y no sólo por la autenticidad de la reflexión o el vigor del estilo, sino también –y principalmente– porque representa uno de*

momentos excepcionales en que la mente de un filósofo, dentro de su sistema, desde su punto de vista, capta verdades esenciales del hombre.

NOTAS

1. SCHELER, Max, *Moralia.* Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1923, p. IX.
2. PINTOR RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler.* Madrid: B.A.C., 1978, p. 66.
3. Ibídem, p. 53 a p. 57.
4. SCHELER, M. *Moralia. . .*, pp. IX–XI.
5. LLAMBIAS DE AZEVEDO, Juan. *Max Scheler.* Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía. Bs. As.: Ed. Nova, 1966, pp. 157 y ss.
6. PINTOR RAMOS, A *op. cit.* p. 66.
7. Ibídem, p. 42.
8. ARISTOTELES. *Moral, a Nicomaco.* Bs. As.-México: Espasa-Calpe, 1942, p. 289.
9. PINTOR RAMOS, A *op. cit.* p. 46.
10. OESTERREICHER, J.M. *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo.* Aguilar: Madrid, 1961. p. 245.
11. SUTCLIFFE, Edmund F. *Dios y el sufrimiento.* Barcelona: Herder, 1959, p. 11.
12. LAIN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro.* T.I. Madrid: Revista de Occidente, 1961. p. 210.

Una parte esencial de las doctrinas y orientaciones que han dado a la humanidad los grandes hombres religiosos y los filósofos, ha sido doquiera y en todos los tiempos una doctrina sobre el *sentido del dolor y del sufrimiento* en todo el mundo; pero sobre ella se ha erigido una instrucción e invitación para hacerle frente adecuadamente, para padecer *debidamente* el sufrimiento. Ninguna de estas dos cosas tendría ni siquiera sentido si la vida de los sentimientos fuera única y exclusivamente una muda y ciega realidad de situaciones que se sucedieran y unieran en nosotros según la ley de la causalidad. Pero no es así. Al menos hay en la vivencia humana cierta clase de sentimientos que dan algo así como un "sentido", una "significación", por medio de los cuales el sentimiento reproduce ciertas diferencias de valor que hay en un ser, en una acción, o en un destino que nos toca, o acaso las anticipa y prefigura: así es como nos invita o requiere para que hagamos ciertas cosas y dejemos de hacer otras.

En la experiencia del cansancio hay algo que en el lenguaje de la razón significaría: "¡Deja de trabajar!" o "¡Ponte a dormir!". La sensación de vértigo frente al abismo quiere decir: "¡Retrocede!". Su advertencia querría salvarnos de la caída, haciendo que nos imaginemos el fantasma de una

caída, antes que de hecho comencemos a caer. Miedo que nos muestra como "peligro" un posible perjuicio de la vida antes de que éste se presente, y así nos facilita la fuga; esperanza que nos impulsa a la actividad, esperanza en la que se nos promete un bien antes de que lo poseamos; vergüenza mediante cuya realización sentimental el cuerpo y el alma guardan de toda publicidad su propio valor, y lo reservan para la vista del que es digno y para la entrega a él; apetito y asco mediante los cuales se nos representan emocionalmente lo útil y lo pernicioso de una comida desde el punto de vista de su posible aceptación por el organismo; arrepentimiento que descarga nuestro pasado y nos libera para un nuevo bien al purificarlo y desecharlo dolorosamente[1]: tales son algunos ejemplos de que los sentimientos pueden tener un *sentido* inherente a su propia vivencia que se puede distinguir muy bien de su origen causal y de la finalidad puramente *objetiva* dentro de la economía de la vida, como la que corresponde por ejemplo a los diversos tipos de dolor que carecen de un sentido percibido vivencialmente. Pero así como no está vacío de sentido ni de significado, el sentimiento tampoco es un mero *estado*. Hay también maneras de comportamiento o funciones emocionales que se pueden erigir sobre el carácter puramente situacional del sentimiento de un modo muy variable[2]: el mismo dolor y el mismo estado de sufrimiento (no acaso sólo la sensación que lo motiva) puede ser sentido funcionalmente con muy distintos grados y tipos. Dada una constancia histórica de las olas de sensaciones y sentimientos de los estados emocionales (por ejemplo de dolores corporales), la bien distinta ola de sufrimiento y la fuerza de sufrimiento para el dolor pueden ser graduadas de muy *diversas* maneras en la historia de la civilización; y lo mismo tiene validez para la capacidad femenina frente a los estados de placer: es tanto mayor cuanto menor y más fugitivo pueda ser el placer que pone en juego la función emocional de "alegrarse". También según el tipo puede cambiar la acep-

tación emocional y funcional del mismo estado sentimental en el yo. Nos podemos "entregar" a un sufrimiento, u oponernos a él; podemos "soportarlo", "tolerarlo", simplemente "sufrirlo", hasta podemos "gozar" de él (algofilia). Estas palabras significan siempre diversos *tipos de sentir* y de una voluntad que se levanta sobre ellos, tipos que con el *estado* sentimental no están todavía determinados unívocamente.

Pero un piso más arriba de estas "funciones del sentimiento" se encuentran las actuaciones y los actos de nuestra personalidad *espiritual*, que dentro del conjunto del ámbito y de las conexiones vitales pueden dar un carácter totalmente distinto a la magnitud, al lugar, al sentido, a la fecundidad de nuestros estados sentimentales. En esto estriban diferencias de la atención, por ejemplo de tener o no tener en cuenta ciertos sentimientos, diferencias en la manifestación espiritual de la voluntad, que pueden "buscar" y "rehuir" el dolor y el sufrimiento, "vencerlos" realmente o sólo "reprimirlos", diferencias de la valoración (como castigo y expiación, como medio de purificación o de corrección, etc.), y, finalmente, diferencias de la *interpretación* religiosa y metafísica mediante la cual nuestros sentimientos, más allá de su inmediato sentido vivencial, son insertados como miembros en la totalidad del mundo y de su fundamento. Toda teoría del sufrimiento contiene por lo tanto también una *simbología* especial de nuestras *emociones*, atribuye significados a las fuerzas, significantes o insignificantes, que guían su complejo juego de sentimientos. Si, por lo tanto, lo que el dolor tiene de sensación y de estado, y lo que de ello tiene también el sufrimiento, es simplemente hecho e inevitable destino de todo lo viviente, hay, más allá de todos estos hechos ciegos, una esfera del *sentido* y una esfera de la *libertad* que es el punto de partida de todas las grandes doctrinas de salvación.

Todos los sufrimientos y los dolores de las creaturas tienen un sentido, por lo menos un sentido objetivo. Como ya

Aristóteles lo reconoció, tanto el placer como el disgusto de todo tipo expresan respectivamente un estímulo de la *vida* o un obstáculo para ella. Esta noción es en principio correcta, a pesar de las aparentes excepciones. Ciertamente, con un trago de agua helada, que placenteramente nos apaga la sed cuando nos sentimos acalorados, podemos beber la muerte; ciertamente, hay operaciones dolorosas que salvan la vida de todo el organismo; hay ciertamente dulces y sabrosos venenos y amargas medicinas, en sentido literal y figurado. También los grados de lo que es nocivo para la vida y del dolor parecen estar poco adecuados entre sí. Arrancar la uña de un dedo provoca gran dolor, aunque para el proceso vital no tenga ninguna importancia; quitar una parte de la corteza cerebral, hecho que es mortal, no provoca dolor. Pero estas objeciones y otras semejantes se pueden compaginar con el principio de Aristóteles introduciendo otras tres verdades. El sistema de alarma, de atracción o invitación de nuestra vida sentimental está instalado sólo para los daños y los estímulos que son típicos para la especie de cada organismo, y que se le presentan por la misma naturaleza. Si una parte del organismo está protegida de intervenciones exteriores en casos normales, como ocurre con la corteza cerebral cubierta por el cráneo, entonces falta la voz de alarma dada por el dolor, mediante el cual cada órgano comunica al centro que está en peligro. La naturaleza no podía tener en cuenta los cambiantes estímulos y combinaciones de estímulos condicionados por la civilización, así como tampoco raras intervenciones artificiales. Por lo demás, estimular y obstaculizar la vida, de lo que el placer y el disgusto son señales y reflejos interiores síquicos, no significa en todos los tipos de sentimiento estímulo y obstáculo de la vida total del organismo como un todo individual, sino, por lo general, sólo para la actividad vital de la *parte* del organismo afectada y de su estado momentáneo, parte que ha sido la primera en recibir el estímulo. Los sentimientos periféricos infe-

riores, sobre todo las sensaciones sentimentales, no engañan respecto al valor del estímulo. Pero son algo así como testigos totalmente locales y al mismo tiempo temporalmente muy *miopes.* También el trago de agua estimula transitoriamente la actividad vital de los órganos inmediatamente afectados, a pesar de que el estímulo puede ser nocivo para la totalidad del organismo y a largo plazo. Y, por último, se puede fundamentar más profundamente la doctrina de Aristóteles si se la une con la doctrina de las capas profundas de los sentimientos, tal como la he desarrollado ya en otra parte[3]. He reconocido las siguientes capas profundas: 1. Sensaciones que, extendidas o localizadas, se encuentran en el organismo (dolor, placer, cosquillas, picazón). 2. Sentimientos vitales que corresponden sólo al conjunto del organismo y a su centro vital (agotamiento, vigor, fuerte o débil sentimiento vital, tranquilidad, tensión, miedo, sensación de salud o de enfermedad); no son experimentados, como por ejemplo la tristeza, la melancolía, la alegría, como cualidades del "yo" anímico que "tiene" al cuerpo; sino que están vagamente difundidas por la totalidad de la unidad vital, y sólo se relacionan con el yo por medio de la relación que el cuerpo tiene con éste. 3. Los sentimientos anímicos que están inmediatamente referidos al yo y, al mismo tiempo, en relación funcional por percepción o representación o fantasía, con objetos, personas del mundo circundante, cosas del mundo exterior o del propio yo sólo transmitidas por la facultad representativa. Sólo a este nivel se vuelve el sentimiento "intencional" y capaz de captar cognoscitivamente un valor, puede volver a ser sentido como "lo mismo" (recuerdo del sentimiento), puede ser transmitido bajo la forma de la simpatía, o bien compartido. Las otras dos clases de sentimiento, en cambio, siguen dependiendo de la "situación", y es esencial a ellas el ser siempre sólo "actuales" y corresponder sólo al sujeto que las tiene. No se pueden "compartir" en el mismo sentido que los sentimientos más profundos; las sensa-

ciones, en absoluto; los sentimientos vitales por cierto sí, pero no en el mismo sentido ni de la misma manera que los sentimientos anímicos. Poco se los puede modificar por medio de los cambiantes estados corporales experimentados sentimentalmente, mientras que dependen en general de la *consecuencia de sentido* de los acontecimientos representados independientes del cuerpo, acontecimientos cuyo aspecto valioso captan simultáneamente. 4. Los sentimientos puramente espirituales, metafísicos, religiosos, los "sentimientos de salvación" referidos a la médula de la persona espiritual como conjunto indivisible (bienaventuranza, desesperación, recogimiento, tormento de la conciencia, paz, etc.). Quien estudie con precisión estas capas del sentimiento y las ricas y variadas leyes de desarrollo de los acontecimientos sentimentales que se producen en ellas, así como la relación regular que hay entre ellas, reconocerá de inmediato que ese "estímulo" y ese "obstáculo" que son captados o sólo indicados objetivamente en el contraste placer-disgusto que se extiende por todas las capas, no siempre remiten a "lo mismo" para los sentimientos de las distintas capas, a lo mismo que es estimulado o acaso obstaculizado. La vida de todo el organismo se siente estimulada o frenada (según sea favorecida o esté en peligro respectivamente) sólo en los sentimientos vitales. Las sensaciones particulares y de poco alcance tienen que ser elaboradas primero por el centro vital anímico, como si se las "escuchara" y se las "honrara" en sus combinaciones, para ser elaboradas con pleno sentido biológico en el sentimiento del estado vital del todo orgánico. Pero los sentimientos anímicos y los sentimientos espirituales no están en absoluto para mostrar el estímulo o la obstaculización de esa "vida" que nosotros, los hombres, compartimos en lo esencial con los animales superiores; sino que existen para revelarnos el perfeccionamiento y la pérdida de valor de nuestra persona espiritual-anímica, cuyo destino moral y rumbo básico individual es en gran medida independiente de

nuestra vida animal. Esto tiene validez especialmente para los sentimientos religioso-metafísicos y para los sentimientos morales (todos los sentimientos de la conciencia, por ejemplo).

El concepto superior más formal y general bajo el que se puede poner todo sufrimiento (desde la sensación de dolor hasta la desesperación metafísico-religiosa), me parece que es el concepto de *sacrificio*. Así como la muerte, en el sentido objetivo de la palabra, es un "sacrificio" que tiene que hacer el individuo orgánico en aras de la propagación de la especie (también originariamente sus causas están estrechamente vinculadas con las pérdidas de sustancia y de fuerzas vinculadas a la propagación), su aparición natural, y también las duraciones de la vida, se muestran plenamente independientes del asunto de la propagación; así como la muerte es morfológicamente sacrificio para la organización y diferenciación del organismo sólo en el mundo de los metazoos (es decir, entre los animales pluricelulares) (Minot), así también todo sufrimiento y todo dolor, de acuerdo con su sentido metafísico y formal, es una vivencia del sacrificio de la parte por el todo y de lo menos valioso por lo más valioso.

Pero por verdadero que sea el pensamiento básico aristotélico sobre el placer y el disgusto como señales de estímulo u obstáculo para la vida, respecto al alma y a la persona espirituales, no alcanza sin embargo a hacer comprensible el sentido de la *existencia* del sufrimiento y del dolor en el mundo. Lo que nos puede hacer comprender es sólo la significativa y conveniente unión y vinculación del dolor y del placer a los estímulos y las reacciones del organismo por cuya existencia se manifiestan dolor y placer: significativas y convenientes son estas uniones y vinculaciones como un sistema de señales (reclamos, advertencias) para determinadas maneras de comportamiento del organismo. Todo tipo de "adiestramiento" de animales y hombres, en la medida en que trabaja con premio (recompensa) y castigo (en el sentido no moral de la palabra), utiliza solamente esta asociación natural de los sentimientos a determinados sucesos vita-

les y su valor especial para la vida orgánica, a fin de lograr ciertos objetivos. En tal sentido se ha llamado acertadamente "autoadiestramiento" las propias experiencias vitales que hace el organismo en base al éxito y al fracaso de movimientos ("experimento") originariamente casuales, o bien puramente reflejos, o acaso con propósitos de "juego". Todo adiestramiento artificial extraño, que viene de afuera, utiliza por otra parte sólo ese natural sistema de premios y daños de la vida orgánica de los sentimientos para las situaciones, acciones, metas que *no* son *típicas* para la forma de vida natural y normal del organismo. Pero es de preguntarse: ¿tenía que ser precisamente –si es que ha de haber un sistema de señales basado en advertencias y en reclamos para comportamientos que perjudican o favorecen a la vida– la peculiar cualidad *dolor* y *sufrimiento* lo que se incorporara en este sistema de signos? ¿Por qué no otras señales? ¿Por qué no señales que no hacer "doler". . . como lo hace el dolor? ¿Por qué el fundamento del mundo, si era tan razonable como para dar al ser viviente un sistema de señales naturales para reconocer lo que debe hacer u omitir para conservarse o favorecerse a sí mismo, no se sirve de medios menos bárbaros y vehementes para advertirnos y atraernos? ¿Y por qué la bondad y el amor que las religiones superiores asignan con demasiada exclusividad al fundamento del mundo habían de ser tan poco adecuadas a su razón que él eligiera precisamente dolor y sufrimiento para advertir a sus creaturas y para tocar a rebato cuando hay peligro para la vida? Este pensamiento no es suficiente para una teodicea, para lo que con frecuencia se lo ha empleado. Lo digo sin tapujos: si yo quisiera deducir la idea y la existencia de Dios sólo buscando las causas de la constitución y la existencia del mundo tales como las conozco –no a partir de un contacto originariamente personal y vivencial de mi núcleo personal con una bondad y sabiduría santas[4] –, entonces, en el caso de que todo el resto del mundo resplandeciera en me-

dio de la paz, de la bienaventuranza y de la armonía, la existencia de una *única* sensación dolorosa –de un gusano, por ejemplo– bastaría plenamente para que yo no aceptara la existencia de un Creador del mundo "infinitamente bondadoso".

Sólo en la medida en que el hecho del dolor y del sufrimiento cae bajo la luz de la idea del *sacrificio*, como lo ha hecho en primer lugar el cristianismo bajo el pensamiento del sufrimiento propiciatorio de Dios mismo, originado libremente por el amor y en lugar del hombre, realizado en Cristo con la mayor intensidad histórica, sólo entonces es –quizá– posible acercarse más a una más profunda teodicea del sufrimiento.

De ahí que en primer lugar haya que aclarar el oscuro y ambiguo concepto de "sacrificio". Se puede hablar de un "sacrificio" en sentido objetivo (a diferencia de un libre "sacrificarse o sacrificar algo", de lo que son capaces sólo las libres personas espirituales) sólo donde la motivación de un bien con un valor relativamente "superior", aparece unida a la destrucción o disminución de un bien, relativamente de menos valor, de un modo *esencialmente necesario*, o se debe acaso a un mal de rango inferior. Cuando sólo se incluyen en ambos grupos valores positivos y negativos y distintas cualidades: pero no jerarquías objetivas (cada una de las cuales a su vez contiene valores positivos y negativos), se puede hablar de "costos" más no de "sacrificios". Quien sólo prefiere un placer mayor a uno mejor, uno que ha de durar mucho en el futuro a uno que dura poco en el presente, un mal o un sufrimiento menor a uno mayor, un placer mayor a un mal menor vinculado con su causa, no hace por ello ningún "sacrificio". Sólo calcula bien los "costos". La idea del *sacrificio* contiene más: no sólo una aritmética de placer y disgusto, de bienes y males, sino una definitiva supresión de bienes y placer que no puede presentarse de nuevo bajo otra forma, o bien la implantación definitiva de males y de disgusto.

Asimismo todo sacrificio (tanto en sentido subjetivo como objetivo) es también siempre, necesariamente, un sacrificio "por algo". La mera implantación de un mal o de un sufrimiento es, como suceso objetivo, objetivamente absurda; como un suceso que se ha producido libremente, es absurdo, como lo es patológicamente por ejemplo en la algofilia, el placer de la crueldad, el puro negativismo de destruir a otros o de destruirse a sí mismo. Justamente ese "por algo" alude siempre a un valor positivo de rango *superior*, o a que se evita un mal también de rango superior –superior al rango en el que se encuentra el bien sacrificado–. Y el "sacrificio" es necesario solamente cuando la causalidad, como ley de las cosas y de los acontecimientos portadores de valor, vincula *necesariamente* la realización de un valor positivo superior (o bien que se evite un mal de rango superior) a la implantación y realización de un mal de rango inferior.

Vistos desde la perspectiva de este concepto formal del sacrificio –afirmo ahora–, todos los tipos de dolores y sufrimientos son sin embargo, en sí mismos –como quiera que se comporte respecto a ellos el que sufre–, sólo los reflejos y correlatos subjetivos, anímicos, de sacrificios, es decir, de tendencias que obran por sí mismas y en las cuales un bien de orden inferior es entregado a cambio de un bien de orden superior.

La más visible relación es en este caso la que hay entre la parte y el todo, siempre que haya un todo real que esté por encima de la suma de sus partes (o sea que no viva artificialmente en virtud de la capacidad aditiva de nuestra razón), un todo, por lo tanto, cuyo ser, obrar y valor sea independiente de ser, obrar y valor de sus partes. Sólo donde el todo como totalidad (totalitas) actúa sobre sus partes, existe y vive: pero las partes no actúan solamente en el todo sino también "por" el todo; sólo entonces se puede hablar de sacrificio entre parte y todo, y existe la posibilidad de que aparezca el sufrimiento (de cualquier tipo). Sólo en estos

casos se llaman las partes del todo también sus "miembros" (organa); y sólo en este caso existe entre el todo y la parte la relación de la "vinculación solidaria", que va más allá de la suma, en la medida en que, en el sentido del dominio, de la conducción, de la guía, el todo está "por" las partes, pero también, en el sentido del servir, ser conducido y guiado, la parte está "por" el todo. En un mundo que formalmente sólo fuera mecánico, constituido por una mera suma, ya no podría existir ni la posibilidad de sufrimiento y dolor. . . .para qué hablar de éstos. Pero también en un mundo cuyas partes no fueran sustancias independientes dotadas de pecualiaridades, sino sólo exclusivamente partes "dependientes" del todo en el existir y el ser ("modi" del todo, o acaso vistas parciales suyas tomadas subjetivamente, puntos de vista sobre el todo), le faltarían al sufrimiento y al dolor la condición mínima de su posible existencia. Por eso es que ni el común teísmo racionalista y causal, ni menos el materialismo mecanicista ni el enfoque asociacionista del alma, ni mucho menos el monismo abstracto panteísta (Spinoza, Hegel, por ejemplo), pueden hacer comprensible la existenica de nada que se refiera a la esencia del sufrimiento y del dolor. Pues siempre sólo la contraposición de partes independientes y autónomas a su función en el todo, que es solidario con ellas y con el que ellas son solidarias, es el fundamento ontológico más general para la posibilidad del sufrimiento y del dolor en un mundo, como quiera que se presenten las especiales causae secundae que provocan el sufrimiento y el dolor en los seres vivientes terrestres, bajo esta o aquella forma. Y sólo en la manera como un todo (en el sentido recién determinado), en el caso de este conflicto, "tiene" o "experimenta" por sí mismo el conflicto de su miembro (o bien la parte el conflicto del todo), se da lo que en sentido muy general llamamos "disgusto". Semejante conflicto presupone una actividad espontánea (por lo tanto no arbitraria) tanto en el todo como todo, como en la parte como parte. Si fuera

posible apartar (más adelante insistiremos en la técnica de la "paciencia") todo tipo de resistencia del todo contra la parte doquiera ésta no actúa lógicamente por el todo, entonces se apartaría también así la condición más general para un posible dolor de cualquier tipo; y esta condición no faltaría menos si la parte se adaptara perfectamente a la acción dinámica del todo y no manifestara activamente contra éste ninguna oposición. En el lugar de lo que aquí llamamos "todo" y "parte" puede presentarse todo lo que en el más amplio sentido de la palabra constituye una unidad compleja de tal tipo. Ya de acuerdo con una experiencia superficial que no esté interpretada metafísicamente, lo son en nuestro mundo de la experiencia humana en primer lugar todas las *unidades vivientes* (célula-organismo, organismo y totalidad socio-biológica); además todas las unidades personales espirituales, por una parte en relación con las personas colectivas cuyos "miembros" son las personas individuales (sin perjuicio de su peculiar dignidad individual) (naciones, estados, iglesias, círculos culturales). Si el *mundo* como tal fuera un todo estructurado de esta manera –lo que sabemos con seguridad–, entonces habría que atribuirle también al "mundo" como tal un tipo de sufrimiento. Así como la muerte natural, cuando se presenta, es el efectivo y significativo sacrificio natural del individuo por su reproducción, también por la conservación o el incremento del todo de la especie –el "sacrificio" que la misma vida trae automáticamente, para lograr más vida o una vida superior–; pero la idea de la muerte es el *más desgarrador* pensamiento que el hombre como ser viviente puede pensar en la medida en que al considerar la muerte parte de su impulso vital individual –y esto quiere decir que ni parte de las metas inmanentes a la misma evolución vital, ni de las exigencias y destinos de su personalidad espiritual supravital–; así también el dolor es algo como "la muerte en pequeño" –tanto un sacrificio de la parte (respecto a su propia exigencia vital) para la conser-

vación de todo el organismo, como una advertencia respecto a la realidad de la muerte. Sólo el "darse cuenta" de su limitación y obstaculización necesarias para el todo, experimentadas por una unidad vital (llámese célula, tejido, órganos, sistema de órganos) en el hecho de que está incorporado como elemento servicial de un todo organizado, es lo que llamamos "dolor" y "placer".

El dolor y la muerte se parecen también en el hecho de que las condiciones de su existencia y de su irrupción en el conjunto de la naturaleza y del árbol de la vida, se vuelven tanto más probables, tanto más inevitables cuanto más crecen la grandeza, la diferenciación cualitativa, la jerarquización, la división del trabajo, la especificación del todo vital en relación con sus partes. Sólo la "asociación" crea las condiciones del dolor. Sólo dentro del ser viviente pluricelular claramente "organizado" comienza también una más clara manifestación de la muerte, y sólo aquí podría presentarse también la primera sensación claramente dolorosa. La "lucha de las partes" (Roux) en el organismo y su solidaridad amorosa en una común y graduada servidumbre al todo, tienen la misma condición básica de su posibilidad: o sea la formación de una asociación. Por otra parte todos los dolores que son "dolores de crecimiento" (entorpecimiento de la parte que crece debido a la oposición de su entorno, que ya se ha vuelto rígido y duro) y los similares "dolores de parto" tienen en pequeño el mismo "sentido" que el mal individual de la muerte tiene para la reproducción. Así como la reproducción ha sido llamada un crecimiento del individuo por encima de sí mismo, pero el crecimiento, por su parte, reposa en reproducción de las células dentro de un individuo, células de las que está compuesto un órgano, así también a la muerte se la puede comparar a un dolor de crecimiento de la vida del individuo más allá de sí misma, y al dolor del crecimiento, a una muerte de las células de los tejidos y órganos que se dividen como huella de la reproducción. La idea del sacrificio vincula en

ambos casos estrechamente muerte y dolor. Sólo dentro de lo orgánico existe y puede existir este contraste.

Todo lo que llamamos "padecer" en oposición a "hacer" y "obrar" (no a placer) es de dos tipos. La oposición de un todo frente a una parte es sentida por la parte tanto más cuanto menos fuerza puede hacer la parte que hace oposición para resistir y afirmarse a sí misma. El dolor (como percepción de *este* "padecer"), es el dolor de la impotencia, de la pobreza, de la insuficiencia, de la pérdida de fuerzas, del envejecimiento. Pero el "padecer" no crece menos por el acontecimiento diametralmente opuesto: por una supranormal actividad de la parte contra el todo que reprime violentamente, en virtud de la rigidez de su organización a la parte "que crece" en fuerzas y en dimensiones. Este es el tipo opuesto de dolor, el dolor del crecimiento, del devenir. . . –los "dolores de parto"–. Es posible que este último sea el más noble dolor, signo que anticipa un incremento de la vida, y que el primero sea el más común, la primera señal de extinción: los dos son "sacrificio".

Así como el *amor* vital (el lado interno del instinto de reproducción en los seres que tienen organismos superiores de dos sexos) se corresponde con la muerte (como la originaria repercusión, de la pérdida de sustancia y de fuerza durante la reproducción, sobre el todo) de la misma manera que la muerte y el dolor con la *formación de asociaciones* –que es en realidad efecto de las fuerzas eróticas constructivas que se buscan a sí mismas dentro de las unidades vitales–, así también están estrechamente vinculados, de un modo necesario, *amor* y *dolor*. Amor como fuerza básica de toda configuración asociativa por ello en primer lugar la condición previa del "sacrificio" que son tanto la muerte como el dolor. El mismo oscuro impulso de lo viviente a ir más allá de sí mismo siempre en procura de *más* vida, que se manifiesta comúnmente en la formación de asociaciones y en la reproducción, constituye la condición ontológica previa del

dolor. El dolor y la muerte proceden en este doble sentido del amor. No existirían sin él.

Amor, muerte, dolor, asociación y crecimiento del nivel de organización (auténtico "desarrollo") por diferenciación e integración: constituyen por lo tanto ya en la esfera del ser puramente vital un grupo de sucesos y situaciones *necesaria* e inseparablemente vinculados. ¡Cuesta pensarlo!. Pero en una intuición *simple* tenemos que contemplar la *unidad* totalmente íntima y necesaria de estos grandes y elementales fenómenos vitales. La vida de las organizaciones terrestres planta, animal y hombre es, para la correspondencia de las *ideas* de estas cosas, sólo *un* ejemplo casual. Como quien dice en diversas "opiniones laterales" se nos descubre en esta intuición el *único* impulso de la vida –tanto más elevado cuanto que todo lo viviente, bajo cualquier forma, primitiva o complicada, participa de estos elementales acontecimientos de la vida.

Y si se busca un nombre de idéntica unidad en este todo de sucesos y situaciones coincidentes, sólo existe un único nombre que los unifica: *sacrificio.* Algo inferior es entregado por algo superior; la parte que entrega o es entregada padece y muere "en lugar del" todo, para que el todo se salve, se conserve –o bien se favorezca, se acreciente–.

Todo sufrimiento es "en lugar de" y condescendiente, para que el todo sufra menos. *Toda* muerte del individuo es en lugar de la muerte de la especie que de lo contrario se produciría, y sirve a la vida justamente por el hecho de que desecha su organización, que se ha vuelto muy rígida, y quiere ir más allá de su organización dada. *Todo* amor es amor de sacrificio –eco del sacrificio de una parte por un todo que se transforma en la conciencia.

La primera enseñanza que la comprensión de esto y su necesidad nos deja, es: *no se puede querer lo uno sin lo otro*. No se puede querer el amor y la asociación (comunidad) sin la muerte y el dolor; ni que se siga desarrollando y

creciendo la vida, sin el dolor y la muerte; ni que esté la dulzura del amor, sin el sacrificio y su dolor. Si se capta plenamente esta idea no sólo con la razón sino también con el corazón, entonces ha de servir para que nos reconciliemos de una manera mucho más profunda con la existencia del dolor y de la muerte, que si nos limitáramos a considerar la verdad de que el dolor tiene un fin. Pues cuando nos hacemos la pregunta de si nos decidiríamos seriamente a renunciar al amor y a un mayor desarrollo de la vida para librarnos del dolor y de la muerte, sólo muy pocos podrían contestar a esto con un simple "sí". Si muerte y dolor son huellas necesarias que dejan la conservación e intensificación de la vida, y el crecimiento, es muy difícil que los podamos rechazar. Sólo podemos desechar y combatir los dolores de la carencia, no los del crecimiento.

Y a ésta se une una segunda idea. ¡El *sacrificio* es como una cabeza de Jano cuyos rostros ríen y lloran al mismo tiempo! Mira al mismo tiempo hacia el valle de las lágrimas y hacie el valle de las alegrías. El sacrificio contiene ambas cosas: la *alegría* del amor y el *dolor* de dar la vida por lo que se ama. El "sacrificio" fue y es en cierto sentido *anterior* a la alegría y *anterior* al dolor, y ambos son sus irradiaciones y sus hijos. En el sacrificio el placer y el dolor, que se conservan todavía en la sencillez del acto vital único, están atados como en un mismo ramo de flores; la vida que busca su nuevo estado superior, cuyo mismo movimiento es sacrificio, saluda en él al nuevo estado y se despide del viejo. Esto es bien claro y evidente cuando se trata de la forma suprema del sacrificio, en el libre sacrificio espiritual del amar y el dolor de la pérdida del bien entregado en el amor. Pero también al captar espiritualmente el dolor, la muerte o el sufrimiento que se presentan automáticamente, se proyecta una luz de esta pura y suprema vivencia de un espíritu libre, que inunda extrañamente con su resplandor todos los sufrimientos que se encuentran debajo del espíritu. Examinar el

dolor y el sufrimiento de la vida humana tal como lo ha hecho el hedonismo, ya desde un punto de vista optimista con un aparente resultado positivo del balance de placer, ya desde el punto de vista pesimista con un resultado negativo en la historia, aparece en cuanto método, desde la perspectiva superior de nuestra consideración, como algo absurdo. Pues en el sacrificio y en el amor al sacrificio arraigan ambas cosas con la misma originalidad: el placer y el dolor; y significaría negar la vida misma si se quisiera negar el placer y el dolor, o uno de los dos. La suprema unión, condensación, síntesis de éstos en el más puro y supremo sacrificio de amor, representa el apogeo de la vida: perder y ganar se hacen idénticos en él.

Sólo en los más bajos y periféricos estados de nuestra existencia sensorial se separan tanto el dolor y el placer. A medida que más penetramos en la hondura de nuestro yo y nos *recogemos* para la actualidad de nuestra persona, tanto más se compenetran. Por ejemplo el pesimismo de Schopenhauer, que sólo al dolor lo considera positivo, al placer negativo (es decir, como si se detuviera "el viento" del impulso vital coloreado de dolor, de la necesidad, del esfuerzo), pasa por alto ambas cosas: el placer totalmente positivo positivo por la actividad vital (y el supremo placer de la "creación" espiritual), y el dolor y el sufrimiento que no resultan de "carencia" sino de una intensificación de la actividad vital más allá de la medida que ha tenido hasta ese momento (por ejemplo el dolor del crecimiento). La vida nunca y en ninguna parte se sigue moviendo sólo por la fuerza de repulsión de ciertas circunstancias de disgusto dadas, por las llamadas "necesidades", por los estados de tensión de urgencia, como ha enseñado falsamente John Locke y Schopenhauer ha repetido. Más bien, como la prueba el "juego" en el hombre y en los animales superiores, y en los inferiores hasta los unicelulares el "movimiento al azar", la vida actúa originariamente al brotar con placer de la abundancia de sus fuer-

zas; los efectos útiles de estos movimientos que fija la memoria y subordina cada vez más exactitud a determinadas combinaciones de estímulos son *secundarios* frente a esta actividad originariamente placentera; y sólo por acostumbramiento a los bienes y a los "resultados" que esa acción sin objetivo y hecha como jugando ha producido, resultan las llamadas "necesidades". Tampoco las máximas creaciones del espíritu humano constituyen una excepción a esta regla; y lo mismo el más fuerte placer de los sentidos –el deleite que provoca el acto de engendrar–; No es el goce estético "libre de la voluntad", como piensa Schopenhauer, lo que significa la mayor felicidad. La satisfacción que un artista o un investigador tienen ante su obra terminada es incomparablemente mayor que la que podrían tener por la fama, la alabanza o la aprobación del mundo que los rodea –al compartir el gozo que dicho mundo tiene– y que admira la obra. Pero todavía mucho mayor es el placer del creador, del "genio" (genitor), en el mismo *proceso de crear*, que en su producto, en la obra; y sólo considerará que su obra esta "términada" cuando empiece a agotarse la alegría inherente al proceso creador. Sólo Dios no se arrepiente nunca de su creación; y por ello sólo su obra es infinita. Pero la naturaleza ha vinculado el más hondo placer sensual de la vida a la *producción* de vida por medio de la vida en el acto de engendrar. Con este toque a fuego del placer ha destacado la creación de la vida por medio de lo viviente mucho más que los estados de placer que manifiestan la mera conservación de la vida (al satisfacer el hambre y la sed). El mismo acto de la propagación, que originariamente coincidente con la muerte, el mal de los males, sólo en los metazoos se distingue cada vez más de ella –pero siempre sigue siendo primera causa de la muerte–, ha sido considerado por la naturaleza como digno también del más hondo placer.

Los grados de desarrollo superiores del hombre –los llamados históricos– ocultan a menudo las simples vincula-

ciones de estas leyes; pero no las quebrantan. Se presentan aquí por cierto también factores que determinan el sufrimiento y el placer, que no tienen nada parecido en los estados y las leyes puramente biológicos, y que nunca están regidos sólo por esas leyes. El "pensamiento" humano abre un *nuevo mundo* de dolores y de alegrías.

En primer lugar hay una ley que se mantiene en vigencia también aquí. Formando y combinando asociaciones cada vez más amplias y al mismo tiempo más íntimas, que intensifican las dependencias de hombre a hombre, de grupo a grupo, diferenciando e integrando más y más la vida, la civilización, el trabajo y la cultura espiritual de su comunidad, el hombre participa en su historia tanto de dolores y sufrimientos *cuantitativamente* crecientes cuanto de una cada vez mayor variedad *cualitativa*.

En sus formas de asociación se repite entonces la ley que, según Minot[6] hace aparecer la muerte, y no menos el dolor, como sacrificio de la vida por la organización superior de la especie. Todos los observadores de los pueblos primitivos concuerdan en su juicio de que la uniforme y permanente alegría del hombre primitivo –rara vez alterada por los más elementales sufrimientos asignados al género humano– no tiene ningún parangón en los hombres civilizados. El miedo a la muerte –una de las más fuertes fuentes de sufrimiento del hombre, a diferencia del animal atado al presente, que sólo conoce el miedo a morir momentáneamente provocado por la situación– está casi totalmente anulado por la doctrina, tan ampliamente difundida entre los primitivos, de la invisible supervivencia corporal de los muertos, o por la doctrina y la fe de que se renace en nuevos cuerpos (de la real identidad entre descendientes y antepasados). La capacidad de sufrir, dadas *las mismas* sensaciones de dolor, es sin duda menor, y crece con la civilización. Aunque mientras más expuesto a la intemperie, a los azares de las amenazadoras potencias de la naturaleza, que el hombre civilizado, el

miedo a la naturaleza y el sentimiento de distancia frente a ella son en el primitivo mucho menores. Ambos sentimientos son suscitados sólo por el conocimiento objetivo de la naturaleza y de sus peligros y por la creciente *lucha* con ella que emprende la civilización técnica. Tanto la conciencia individual del yo y de las almas se encuentra en esta asociación, incluida todavía por completo en sus ideas y sentimientos colectivos, como la vida consciente de toda la viviente unidad generacional en la tradición, los hábitos y costumbres del pasado. Es como si el individuo y la generación siguieran descansando y soñando, sin tener una zona sentimental propia y de la que se tiene consciencia como "propia", en los brazos maternales de la naturaleza y de la comunidad y de la historia dadas como destino. Pero en ello reside la condición para que falten todos esos sentimientos profundos que en el hombre civilizado sólo se despiertan al sentirse *el mismo responsable* de la conducción de su vida; y además por el aislamiento, la soledad, la inseguridad, el enajenamiento respecto a comunidad, tradición y naturaleza, la preocupación y el miedo de vivir que se presentan inevitablemente al salir de esos protectores lazos maternos. Pero aun entre pueblos cultos y épocas de su existencia impera la misma ley. Espíritu histórico, tacto y energía de trabajo, seria consideración de la tierra, grandeza de la obra hecha en la civilización y en la cultura, grandeza y complicada organización del estado al producirse un gran aumento numérico de la gente, refinamiento de las sensaciones y costumbres, división económica del trabajo y especialización del saber: con estas y otras propiedades específicas de los pueblos occidentales y de su historia *no* se vincula por cierto un aumento de felicidad. China, Japón, India son y fueron –sin la civilización europea– más felices; y lo habrían seguido siendo por más tiempo si no se les hubiera impuesto la civilización europea. También dentro de la misma historia occidental el sufrimiento ha progresado más rápido que el dolor. Rousseau y

Kant tienen razón en este punto: la civilización produce *más* y *más profundos* sufrimientos que los que mitiga por medio de su creciente y cada vez más exitosa lucha contra las causas de ellos. Las nuevas fuentes de alegría y placer que crea son considerables y variadas sólo para las zonas sentimentales más superficiales; las más hondas, que afectan a la sustancia del hombre, son históricamente poco variables (por ejemplo: paz de la conciencia, alegría en todo tipo de amor). Por lo demás nuestra organización sensorial está hecha de tal manera que la escala de intensidad de los dolores es mayor que la del placer, y que el aumento de la sensación dolorosa, dado un incremento del estímulo doloroso, es considerablemente más rápido que el aumento de las más tardas sensaciones placenteras, dado un incremento del estímulo del placer[7]. Nos acostumbramos más fácilmente a un "standard of life", a inventos, a instrumentos, a máquinas que progresan objetivamente –de tal manera que cesan las reacciones de placer provocadas por ellos–, que lo que nos acostumbramos a situaciones objetivamente miserables. El dolor no es entonces sólo más susceptible de aumento, no es sólo más estable y menos susceptible de ser aminorado por adaptación: es también menos relativo que el placer. La opinión de Talleyrand de que los que han vivido después de 1789 no han conocido las alegrías de la vida, no es ni la opinión de un individuo, ni la unilateral opinión de un hombre de las clases superiores, ni tiene validez sólo para los trastornos producidos por la Revolución Francesa. ¿No se puede decir lo mismo del año 1914? ¿Y con cuánta razón más? Pocos sueños han sido destruidos tan cruelmente por el curso de las cosas como los sueños del siglo XVIII sobre la creciente dicha de la humanidad. Los medios, los instrumentos, las organizaciones a que se apeló para este incremento de la felicidad están tan íntimamente enmarañados con las capacidades y el alma del hombre, que la meta en cuya procura se emprendió todo ello ha sido totalmente olvidada; de modo que el hombre sufre más por este

Hartmann, en cada una de sus formas –como eudemonismo individual, social y progresista– su más profundo y agudo crítico. Nietzsche busca en la *distancia* que separa a la felicidad del sufrimiento, en su grandeza y en la variedad interna de los sentimientos, la medida del valor y de la vida. No teme tanto que en la historia del futuro crezca el sufrimiento, cuanto que se nivelen los más hondos estados de dolor y placer.

Dudo de que estos consejos y consuelos sean una respuesta satisfactoria para la gran cuestión de la dirección histórica de nuestra vida –considerada según el placer y el dolor–. En realidad bordean desde distintos lados el raro, claroscuro, dulcemente doloroso ramo de placer y dolor que es el *sacrificio*. Sólo aquí y allá rozan algún elemento de su riqueza; no la abarcan y no apuran toda su hondura.

Kant, Fichte, Hegel y los otros "heroicos" de la demasiado heroica Alemania prusiana ven con claridad el *sufrimiento* inherente a todo sacrificio; y ven con claridad el *valor* inherente a todo sacrificio. Pero pasan por alto el hecho de que el hombre no puede renunciar a la felicidad así como no puede renunciar al mismo ser. La manera como todo placer se afirma a sí mismo es demasiado incuestionable como para que se la pueda discutir. El placer no necesita de ninguna manera una fundamentación de su valor. "Es" valioso ya mientras es. Pascal dice muy bien en su tratado sobre "Las pasiones del amor": "Que el placer es bueno y el sufrimiento malo, no necesita ser probado. El corazón lo siente".

El heroísmo de todo tipo de desprecio del placer es una doctrina y una actitud que se consume a sí misma, así como la postulación de cualquier tipo de placer, a la manera de Aristipo. *Ambos* terminan *necesariamente* en pesimismo. En Alemania el puro heroísmo de Kant, Hegel, J.B. Fichte ha llevado también *necesariamente* al pesimismo. Las acciones que el heroísmo exige con desprecio de toda felicidad, tienen un límite. El límite está en la idea de un mundo en el

que metafísicamente ya no valen la pena. ¡En el "puro" heroísmo hay algo tan profundamente ridículo como en el "puro" hedonismo! Un mundo que existiera sólo a causa de los héroes, requeriría que el mismo fundamento del mundo atormentara a los héroes durante todo el tiempo que fuera necesario para que dieran a conocer su "heroísmo". Los mejores serían siempre a priori sus mártires, los más atormentados. Pero justamente un mundo tal no *merecería*, junto con su "Dios", ningún héroe. El héroe sólo tiene sentido mientras es un bienaventurado en una esfera que se encuentra por encima de sus sufrimientos. El héroe "absoluto" ya no es héroe: es un necio o un enfermo que padece de algofilia. El haber reconocido esto fue el gran mérito de Schopenhauer, Hartmann y de los restantes "pesimistas" de la "acción histórica".

¿Cuál es la consecuencia? La consecuencia es que el sin duda creciente dolor de los sufrimientos propios de la mayor civilización y cultura "vale la pena" definitivamente sólo cuando suscita en el amor, en el amor del sacrificio cada vez mayor y más calificado, también sentimientos de una secreta bienaventuranza, que indemnnizan por todos los dolores y elevan al alma por encima de ellos. Es el placer del amor creciente, de la comunidad e historicidad de la vida que crecen en extensión e intensidad, lo que tiene que compensar finalmente al dolor que necesariamente crece a la par de este crecimiento. El heroísmo es ciego frente a este amor y el más noble placer que le corresponde. El eudemonismo es ciego ante el crecimiento de los dolores y su necesidad. Sólo crecen el "sacrificio" mismo y su necesidad; ni sólo su placer, ni sólo su dolor. Nietzsche fue el que más se aproximó a la verdad: el alcance, la libertad de movimiento de la vida entre las *honduras* del placer y del dolor, se dan en cierto sentido "antes" de los mismos estados de placer y dolor, que sólo son los puntos finales casualmente alcanzados mientras sigue creciendo la distancia. El "sentido" de ésta es justamente

el "sacrificio". Y el espíritu de Nietzsche, orientado sólo hacia la variedad de la vida y la grandeza del movimiento vital, no sabía esto último.

Luego de este reconocimiento esencial del *sentido* del dolor y del sufrimiento remitámonos a todo lo que la humanidad ha aprendido hasta ahora –ha aprendido por una dura experiencia– respecto a cómo debe uno comportarse frente al dolor y al sufrimiento. Ante la magnitud y oscuridad de la tarea, ante el eternamente mudo puro *hecho* del dolor, es muy poco. Pero, con todo, es algo. Siempre, en estas doctrinas, toda técnica de sufrimiento tenía sus raíces en una ética del sufrimiento y en una interpretación del sufrimiento de tipo metafísico o religioso.

Permítasenos en primer lugar considerar algunos de los tipos principales de tales *teorías del sufrimiento.* Si miramos a nuestro alrededor en la historia, divisamos muchos caminos para salir al encuentro del sufrimiento. Percibimos el camino de la evasión hedonista del sufrimiento; el camino del embotamiento frente al sufrimiento, hasta alcanzar la apatía; el camino de la lucha heroica y de su superación del sufrimiento; el camino de la represión del sufrimiento y de la negación ilusionista de él; el camino de la justificación, concibiendo todo sufrimiento como castigo; finalmente el más maravilloso y sinuoso de los caminos, el camino de la doctrina *cristiana* del sufrimiento, el camino del bienaventurado sufrimiento y de la redención del sufrimiento, que se realiza en el mismo sufrimiento, por el amor misericordioso de Dios: el "camino real de la cruz".

El primero de estos tipos se nos presenta primero históricamente con la mayor pureza en la doctrina de *Buda*; pero vuelve hasta en Spinoza y Goethe bajo múltiples disfraces y conexiones. Los upanisades brahmánicos tardíos, que primero enseñaban una infinita peregrinación de las almas por cuerpos siempre distintos, interpretan todos los sufrimientos como castigos por yerros cometidos en una vida anterior.

Sólo en la filosofía sankya y yoga se manifiesta ese pesimismo metafísico que ancla el sufrimiento en el mismo fondo del *ser* y hace que tenga un alcance equivalente a la esfera de los esfuerzos y las urgencias que se producen en hombres y cosas. Sobre este terreno edifica Buda, el gran maestro de la muerte, esta alma impregnada de un dulce, alegre otoño, en su temple anímico básico. Quiere mostrar un camino para poner fin a este peregrinaje inquieto e incesante que se realiza de acuerdo con la ley de la culpa y de la expiación. Este camino es un continuo separarse del yo supraindividual respecto a todos los deseos que individualizan, es decir, respecto a la fuerza que pone el ardiente acento de realidad en los puros *contenidos* del mundo, alternativamente, y que tiene la misma magnitud que el sufrimiento. Así resulta una ecuación de esferas: desear=realidad=sufrimiento=individualidad. Esta separación es consecuencia de la objetivación de sufrimiento y deseo cuando se hace puramente imagen esta férrea vinculación entre sufrimiento, deseo y realidad. Una técnica interior para eliminar por medio del conocimiento al deseo, al dolor y al sufrimiento, del centro del alma, está al servicio de esta objetivación. También el amor, la "redención del corazón",[9] *no* la beatificación positiva como en los cristianos, también la misericordia tiene significado para ella sólo como vehículo de este conocimiento. Meta de este camino no es salvar a la persona ni desentrañar de la confusión de lo orgánico un binaventurado yo individual. La meta consiste en esa calma marina del alma que apaga y disuelve deseo, individuo y sufrimiento, en la que el todo y la individualidad pierden realidad al transformarse plenamente en *imagen*. Pero al mismo tiempo el sentimiento de que el propio sufrimiento está incluido en el grande del mundo, en *su* necesidad, dispone al espíritu para una mansa *resignación*.

Son toda una serie de técnicas anímicas vinculadas entre sí, que se apoyan mutuamente y que han de llevar simultáneamente a que se adquiera un conocimiento, y así redimirán

del sufrimiento al que conoce. La mejor manera de conocerlas es la lectura de la excelente traducción de las pláticas de Buda que nos ha dado K.E. Neumann[10]

Frente a todo tipo de dolor y sufrimiento hay dos caminos totalmente opuestos para mitigarlos y suprimirlos. Uno es la activa lucha exterior contra las *causas* objetivas, naturales o sociales, del dolor y del sufrimiento. . . la resuelta "oposición al mal" como condición objetiva del mundo. Este camino ha sido, en general, el de la civilización occidental, activa y heroica. El segundo camino consiste en el propósito, no de parar los males y sólo así, en ellos, el sufrimiento, sino de impedir el *sufrimiento* de todos los males posibles desde adentro, eliminando de la manera más perfecta y voluntaria posible la resistencia involuntaria y automática, que, como ya los indúes reconocieron tempranamente, es tanto una condición existencial del dolor y del sufrimiento, como el estímulo exterior, es decir, el mal objetivo natural y social. Precisamente por medio del arte espiritual positivo de la *no oposición al mal* –por medio de su perfecta "tolerancia"– tiene que ser en este caso suprimido el sufrimiento que se padece por él desde adentro, desde el centro de la vida; pero suprimido indirectamente el mismo mal, pues éste, de acuerdo con esta concepción, no es en absoluto nada objetivamente real, sino sólo algo así como la sombra oscura que justamente arroja *nuestro* sufrimiento sobre el mundo. Este camino es, de la manera más radical, consecuente y grandiosa, el de Buda. De una forma mucho menos consecuente ha sido tomado también por el estoicismo de finales del Imperio Romano (Epicteto) y por el cristianismo. La frase que recientemente ha vuelto a aducir con tanta insistencia L. Tolstoi, y hasta la ha transformado en principio de toda su ética, "No te resistas al mal", contiene también el Evangelio. Asimismo la sentencia de que el que con espada mate morirá también por la espada está en la línea de la alabanza de las llamadas "virtudes pasivas". A pesar de ello no hay dudas de

que este tipo de encuentro con el dolor, el sufrimiento y el mal no es tan esencial ni tan sistemático para el cristianismo como para el budismo. No sólo faltan las técnicas específicas, que Buda toma y desarrolla, en parte, del sistema yoga. También el modelo personal que Jesús da con su vida y con su muerte es, precisamente en este punto, esencialmente distinto de la vida y muerte de Buda. Jesús muestra con frecuencia que no tiene el propósito, en absoluto, de ofrecer resistencia al mal y a la maldad. El procedimiento severo como limpia el templo de cambistas, como enfrenta a los fariseos dominado por "santa ira", como pide a Dios que "este cáliz pase" de él, y hasta su última exclamación desesperada en la cruz, que le arrancan su propio dolor y la carga de los pecados de la humanidad por la que él sabe que está sufriendo "en representación" y a la que experimenta en la profundidad de su corazón resumida en todos los tormentos inherentes a los pecados, no muestran nada de la serena, distante, fría tranquilidad con la que Buda vive y colmado con la cual muere en conversaciones con sus amigos. El paciente y heroico tomar la cruz, en los mártires cristianos, la idea del varón de dolores que soporta, que tolera, y el *valor superior* de la resistencia pasiva, al menos en los casos típicos, frente a la resistencia activa y heroica, han llegado a ser una parte esencial del único y general ideal cristiano[11]. En el cristianismo de la Iglesia oriental, por lo demás, y dentro de su círculo de influencia, especialmente fuerte en la ortodoxia rusa, la idea de la *tolerancia pasiva* y de la supresión del mal y del sufrimiento mediante la no resistencia (doble adaptación: al carácter del pueblo eslavo casi deseoso de sufrir, y a los actos y métodos violentos del zarismo) ha triunfado casi en todos los aspectos más allá de estos casos típicos por sobre el pensamiento de que el mal y la perversidad deben ser alejados activamente. Esto también lo que prueba el método con que el campesino ruso hace frente al frío del invierno, al hambre y a la sed, al ataque durante la guerra, a la violencia

de sus señores, al poder de sus propias y extrañas pasiones, al criminal y a toda clase de destino triste en la vida, como lo demuestra la glorificación poética y profética de la paciencia humilde, pasiva, hecha por los grandes poetas y pensadores de Rusia –no en ultimo término por Tolstoi y Dostoyevski[12]–.

Y sin embargo hay también aquí todavía –donde en contraste con el ideal occidental del heroísmo activo, cuyo grandioso testimonio es toda la historia occidental, incluso el monaquismo que da forma a la cultura y no huye de ella, la idea ejemplar del *heroísmo pasivo* ha logrado una victoria sobre las almas– una considerable diferencia respecto a la manera hindú, y especialmente budista, de hacer frente al dolor, al sufrimiento, al mal y a la perversidad.

Esta diferencia se puede expresar brevemente de la siguiente manera. La conducta budista tiene tan *poco* de mera tolerancia, aceptación, de un mero soportar del sufrimiento, como el más activo heroísmo occidental que en la técnica, en la higiene sistemática, en la terapia, la civilización, la tarea cultural ha puesto toda su fervorosa y apasionada voluntad de eliminar los males exteriores y las causas de sufrimiento que él considera reales, absolutamente reales. Justamente, esta fervorosa y activa voluntad occidental de sacar del mundo el sufrimiento de una manera total y radical, hasta su más pequeño átomo y hasta su más profunda raíz –esta meta de la voluntad y la creencia fanática en la posibilidad de alcanzarla también prácticamente–, une a Buda con las manifestaciones del más activo heroísmo que conocemos –empezando con los mitos de Prometeo y Herakles, hasta llegar a las expresiones filosóficas especiales del mundo técnico-capitalista desarrolladas tardíamente en el Norte de Europa en el pragmatismo positivista, desde Franz Bacon hasta Karl Marx y William James–. Ambas formas de pensar, que por lo demás están situadas en los más opuestos extremos posibles, no conocen la distinción entre sufrimiento noble e innoble[13]

Todos los sufrimientos y cada uno de ellos son, según Buda, igualmente malos y deben ser eliminados. Sólo la vía para alcanzar esta meta de la voluntad es en Buda exactamente la opuesta a la que adopta el ethos conductor de Occidente y así también el *tipo* de la actividad heroica. En pocas palabras: el pensamiento heroico occidental pone como medio para suprimir el sufrimiento la actividad técnica exterior sobre la naturaleza material y la organización de la sociedad el pensamiento heroico hindú-budista, una actividad interior, mejor dicho, intraanímica e intraorgánica, sobre los instintos, sobre la "sed" (cuyo intenso ardor en la zona tropical ha hecho que para Buda represente ejemplarmente la totalidad de los instintos vitales y de su centro en el yo), sobre su existencia e influencia primarias, hasta su preexistencia *antes* de toda "existencia" objetiva, en relación tanto con la existencia del mundo como con la imagen del mundo. En lugar de "¡ofrece resistencia al mal!" (activo heroísmo del sufrimiento) y de "¡no ofrezcas resistencia al mal!" (heroísmo del sufrimiento que padece pasivamente), se presenta aquí un imperativo totalmente distinto fundamentado muy profundamente en una adecuada metafísica y teoría del saber y al que se le podría dar la siguiente forma: "Suprime de una manera espiritual, mediante un hecho espiritual muy concentrado, *no* el mal sino la *resistencia* al mal, que se presenta impulsiva, automática, involuntariamente, y hazlo prescindiendo de la sed". Pues sólo la "sed" causa la apariencia de una *autonomía* existencial del mundo y de sus figuras y cosas; sólo entonces se transforma en la eterna condición básica del "sufrimiento" en el mundo, es decir, en este caso, del *tener que aceptar* esta "imposición" sin preguntar de su existir y ser; y una y otra vez es sólo la "sed" lo que produce esta autonomía de la existencia. ¡Resiste, pues, sin condiciones! pero resiste a tu íntima resistencia al mal, generalmente de carácter orgánico y síquico y no dominada. Pues el mal mismo no es real, sino sólo la *sombra* de esta posible resis-

tencia, que es, al mismo tiempo, el *momento existencial* de todo lo que existe, es decir: la autonomía existencial del mundo, que en verdad es sólo aparente, fantasmal, mendaz.

El budismo no tiene como parte constituyente, como las otras religiones y metafísicas, una doctrina del sufrimiento: *es* la doctrina del sufrimiento. Las cuatro verdades de oro[14] que representan su más antiguo y seguro fundamento se refieren exclusivamente a estos cuatro puntos: 1. la esencia del sufrimiento; 2. la causa del sufrimiento; 3. las condiciones para suprimir el sufrimiento; 4. la vía para producir estas condiciones por parte del espíritu humano. Sólo la cuarta de estas verdades contiene la ética y la técnica del sufrimiento; y, en cambio, los tres principios precedentes junto con la famosa fórmula del nexo causal (todos los seres se encuentran necesariamente e inevitablemente en los estados que han merecido por sus acciones), son principios de naturaleza metafísica, o bien proposiciones de teoría del conocimiento.

Aunque en este tratado sólo se ha de analizar la técnica budista del sufrimiento, es preciso hacer antes algunas observaciones sobre sus supuestos metafísicos y gnoseológicos. A este respecto no se trata para nosotros de fidelidad histórica, para qué hablar del origen histórico y sicológico de esta metafísica del sufrimiento, sino de su sentido objetivo, desde el estricto punto de vista de la teoría de las concepciones del mundo, que ve en el budismo sólo el más destacado ejemplo de un determinado tipo ideal posible de la conducta humana frente al sufrimiento.

La doctrina de la esencia del sufrimiento y de su origen es la más difícil de captar, y ha sido sometida también a muy distintas interpretaciones. La cuestión principal es: ¿cómo es que Buda llega en último término a identificar la existencia del mundo y del hombre con el sufrimiento? ¿Se basa este principio aparentemente infundado, infundado en primer

término para nuestros oídos, en el simple hecho de que no tiene en cuenta las mil formas y realidades del placer, de la felicidad, de la alegría, de la beatitud? ¿Se basa en una generalización de experiencias personales de Buda, o de experiencias de la historia de su pueblo? ¿Se puede comprender esta rara doctrina a partir del cálido y agotador clima, a partir de los sufrimientos que éste causa al hombre, y no son la paz, la tranquilidad, el fin de la "sed" que Buda busca, solamente una proyección a lo espiritual de la "frescura de la sombra" que tan rara vez se concede al hombre hindú? ¿Estriba la doctrina en una instintiva negación del mundo, en el instinto de muerte de una raza atrasada, degenerada, que rechaza a priori todos los sentimientos activos acentuados positivamente que la lucha con el mundo y su conformación concede a las razas vitalmente ascendentes, y que sólo espera la salvación en una mansa y serena actitud hiperconsciente que llega hasta la completa nivelación de todas las estructuras de la conciencia y del ser? ¿Se basa en una *idea* de la felicidad, la beatitud, el sumo bien, que se cierne sobre el hombre y que es proyectada *tan* alto por el vehemente anhelo del corazón, que, medida en relación con tal idea, *toda* existencia tiene que aparecer como "sufrimiento"? ¿Se basa en un encadenamiento desde un punto de vista general humano anormal de la atención instintiva con los fenómenos de nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, que son llamados por la primera de las verdades de oro los más patentes testimonios de que toda existencia y toda vida son sufrimiento y que también desempeñan en la conocida (mítica) historia de la conversión de Buda un papel tan importante? O, finalmente, esta doctrina?, no es tanto *expresión* de una vida que transcurre delicada y mansamente, cuya activa voluntad racial está ya profundamente quebrada, sino más bien al revés un testimonio, e indirectamente un producto espiritual de temperamentos tan fuertemente apasionados, arrastrados, encantados, embriagados de un modo incondicional por todos los

fenómenos que puedan suscitar nuestros anhelos humanos, de tal manera que a estos hombres –para mantenerse sobre todo permanentemente con vida tienen que negarse a sí mismos *en absoluto* ese embriagador brebaje tan peligroso para ellos– no se les ha dado de una vez por todas al conservar una adecuada medida? ¿Es esta técnica anímica de apartarse de la relación causal de hecho y existencia –luego volveremos a hablar de ella–, el decir "yo no soy esto", "esto no es mi yo", "esto no es posesión mía", acaso sólo un antídoto, una *medicina mentis* contra un impulso instintivo desmedido, de un encadenamiento y una dependencia tan extáticos, exclusivos y que, una vez puestos en movimiento, están tan irreversiblemente aferrados a cualquier fenómeno querido, que sólo queda una cosa para obstaculizar el anhelo, es decir: *destruirlo sistemáticamente* cuando se encuentra *en germen*, desmembrar y aniquilar la *totalidad* de la vida: No creo que valga la pena discutir detenidamente éstas y otras hipótesis históricas, raciales, climáticas, sicológicas; y sobre todo antes de que se haya entendido plenamente el *sentido* objetivo de la doctrina –para lo que aun hoy en día falta recorrer un larcamino–. Quizá todas estas hipótesis dan una respuesta solamente a preguntas *totalmente distintas* de las que se cree estar contestando; es decir, a la pregunta de bajo qué condiciones el *hombre occidental* podría adoptar tal doctrina en base a su estructura anímica más general y esencial. Y de ahí de vuelta a la pregunta: ¿qué significa, qué puede significar válidamente el hecho de que en la primera de las verdades de oro se suponga que: "Existir es sufrir; surgimiento y desaparición, cambio y transformación como tales son –prescindiendo de su modo de ser, prescindiendo si su modo de ser suscita placer o dolor– sufrimiento"? Nunca me puedo decidir –en la medida en que considero que Buda es uno de los más profundos espíritus de la humanidad y no un ser extravagante, un indignado pesimista al estilo de Schopenhauer– a equiparar la médula de esta reflexión del "sufrimiento" al

simple hecho de tener disgusto, dolor, sufrimiento; aunque no se ha de negar que, en primer lugar, hay también fenómenos positivos que provocan disgusto, dolor, sufrimiento, horror, miedo, que pueden ser aducidos como ejemplos y testimonios de que el mundo es sufrimiento (me refiero a la enfermedad, la pobreza, la muerte, la pérdida de personas o cosas queridas, etc.). Pero la médula de la meditación del sufrimiento es mucho más formal: va también mucho más allá de la *vivencia* interior del hombre; y abarca en la vivencia del hombre mucho más que lo que éste experimenta como componentes del disgusto, del dolor y del placer. Comprende más bien todo lo que afecta al hombre desde afuera –*aparentemente* con fuerza irresistible–, lo que se le hace a él, todo lo que en el sentido etimológico de la palabra es "afecto" del hombre; comprende sobre todo esa dominación que padece el hombre por parte de figuras y cosas que existen autónomas y que se condicionan mutuamente entre sí. Es "sufrimiento" más como oposición a "actividad" y "acción", que como oposición a placer. Así es como se entienden ante todo tres cosas. En primer lugar que, con seguridad, ninguna experiencia real, personal, del sufrimiento, ha forzado a Buda a elaborar su doctrina de que la esencia del mundo es sufrimiento. Pues el mito nos lo presenta en medio de su mayor esplendor antes de su conversión, y ésta se produce sólo por la *contemplación*, que lo lleva a compadecerse de esenciales rasgos de sufrimiento del mundo patentes en casos puramente *ejemplares*. En segundo lugar que a lo que, sólo con mucho cuidado, se ha de llamar pesimismo budista le falta en todos los casos no sólo todo tipo de indignación, de inculpación, de acusación del mundo (o de un autor del mundo que ya no existe en absoluto); sino que ni siquiera está en cuestión la *idea* o la *pregunta* de si el mundo podría tener otra constitución, si podría ser distinto, por ejemplo "mejor". El pensamiento de Schopenhauer de que este mundo, por ser como es, es "el peor de todos los mundos posibles", está por lo

menos tan lejos del budismo como el pensamiento de que es "el mejor de todos los mundos posibles"; pues no por ser como es, sino exclusivamente por la *autonomía de su existencia*, es decir, por su (aparentemente) absoluta independencia respecto a nuestro *ámbito de acción espiritual*, tiene el mundo la verdadera y última raíz del sufrimiento, sobre todo si se piensa en el posible contraste con un mundo que pudiera ser completamente determinado por actos espirituales puros e interiores –se trata, pues, de un padecer la (aparente) *resistencia* que hacen sus formas que se presentan "como" si fueran existencialmente autónomas–. En tercer lugar se explica a partir de esto que falte todo tipo de reflexión sobre un *balance entre placer y sufrimiento*, tal como el que se encuentra en la base del pesimismo metafísico de Schopenhauer y de E. von Hartmann; y que el punto de culminación en los grados de la redención –de la redención siempre doble, del ser yo y del ser mundo– ya *no* contenga la alegría, la serenidad, la paz como las formas *más delicadas* del placer, y que traen consigo los grados precedentes de recogimiento. Respecto al placer no se niega que es placer –y no disgusto–; si no que se afirma que es *afección* también, como el dolor y el sufrimiento; y sólo por ello, pedagógicamente y para conducir las almas, es desechado *más* que el dolor y el sufrimiento porque enciende y alimenta la *sed* de la afición y su correlato necesario, ese encanto que produce la *apariencia* de autonomía existencial de los contenidos del mundo; mientras que al dolor *contemplado* ejemplarmente (no sufrido en la realidad) (o sean la muerte, la vejez, la desaparición del ser amado) le corresponde el inconmensurable valor de amortiguar lentamente el persistente *reclamo* que incita a afirmar una existencia automática e instintiva, y así justamente suprime la fuente común de todas las afecciones[16]. El placer es en tal caso "peor" que el dolor sólo porque es reclamo y seducción, algo cuya existencia o no existencia está fácticamente todavía en nuestro poder *espiritual*, debido a que al

fantasma del deseo ilusorio se lo considera también verdaderamente dotado de una *existencia autónoma*; y el dolor no es bueno porque sea dolor, sino porque es el que en mayor medida puede librarnos de la raíz de esta ilusión intelectual cuyo correlato es el fantasma de objetos que existen autónomamente, es decir, el fantasma de un mundo que se nos *impone* y no nos "pregunta" antes. Los dolores contemplados –no realmente padecidos–, y en pocos *ejemplares*, los dolores contemplados, en un muerto, un enfermo, tienen por ello sólo la significación "hodegética" de enseñarnos en el más claro ejemplo, el ejemplo del "mal", algo mucho más general: hacernos comprender la mentira de la autonomía existencial del mundo. Tienen, dicho positivamente, el valor de poner de nuevo dentro del dominio de nuestra actividad espiritual, de que nuestro deseo nos ha despojado inconscientemente, el mundo según *exista* o *no exista.*

El *fenómeno primitivo* del acto de conocimiento de Buda es por ello una íntima vinculación entre *teoría del conocimiento* y *doctrina de salvación* que, juntas, dan origen a las *técnicas* del sufrimiento. Esta teoría del conocimento es un *realismo* total de la existencia del mundo, y esta doctrina de salvación es un *idealismo* total de la *norma* y de la *misión de la vida.* El mundo es originariamente realidad; pero debe ser ideado. . . debe llegar a ser imagen; debe llegar a serlo por la *acción* del espíritu. Las profundas palabras de Novalis, "el mundo no es un sueño; Pero debe llegar a serlo" se apartan del idealismo de Kant y de Schopenhauer, que dan como postulado teórico lo que para Novalis es precisamente cuestión y meta de un *hecho* interior y de una historia de la educación que estriba en hechos de tal tipo; mucho más se aparta de este idealismo tardío de Occidente la doctrina de Buda. El fenómeno originario de *su* hallazgo consiste más bien en que las serenas palabras que las cosas dicen al mundo –"¡Nosotras somos!", "Existimos y somos así como somos sin esperar tu aprobación", "Existimos independientemente

del saber que tengas tú de nosotras, o de cualquier otro saber"– son mentira (Sansara), un fantasma, sólo una solidificación de *nuestro* propio deseo, que remite, o bien a nuestro anhelo individual y a nuestra afición, a nuestra "sed", o bien a la "sed" de nuestros antepasados, que nos ha sido infundida por la propagación de la especie, en todo caso a una *actividad* del hombre como tal –a una actividad involuntaria que se ha vuelto automática, pero que en principio puede ser *revocada* todavía por el "santo"–. La doctrina de que toda existencia es fruto y consecuencia de acciones, es al mismo tiempo un supuesto *lógico* de que realmente se puede revocar en estas acciones el acto de la acción, sacando el yo del nexo causal, produciendo la "santa indiferencia", logrando que se aparte y se separe la más profunda médula del yo de esta cadena de la desesperante "causalidad". Esta doctrina –en el sentido de la formación de la doctrina de Buda– es sólo el posterior cimiento racional de la *certeza de la salvación* originariamente intuitiva, certeza de que el hombre, a partir de las más profundas fuerzas de su espíritu, puede en verdad realizar el acto de apartarse en principio del juego de sombras del nacer, del devenir –y de la cadena causal infinita esencialmente y encerrada en sí misma–. Pues "sólo lo que se basa en acción puede ser modificado o suprimido por la acción". Este axioma soporta a toda la doctrina de Buda. da.

"Supresión del sufrimiento" no significa entonces en este contexto otra cosa que algo así como una "mentira" objetiva, como el fantasma de la apariencia de las cosas que se presentan como existencialmente autónomas, es *develado* por un saber logrado espontáneamente; supresión del sufrimiento quiere decir el vacío de la "nada" –palabra que aquí no significa en absoluto "no ser algo", sino exclusivamente el "no existir" como un ya no hacer resistencia de las cosas–, que es puesto justamente donde y cuando las cosas brillaban atrevida y nítidamente con *su* autonomía existencial: por ello, a cambio del *perfecto* "saber" como

secuencia, el completo tener en su poder espiritualmente mundo. Lo que Buda llama "saber" no es ni participación, ni "representación", ni "caracterización", ni "ordenar y formar": es exclusivamente supresión del *carácter* existencial del mundo cortando el vínculo del deseo que nos une al mundo, es por ende cesación del juego y de la disputa acerca del existir y no existir de este contenido del mundo que se *nos* ha hecho presente o que acaso se puede unir causalmente con el lazo del "presente": pero así también es secundariamente supresión en principio del *juicio de la existencia* (como afirmación o negación de la existencia). También a este respecto se hace patente la oposición al pesimismo occidental: un mero *movimiento de reacción* contra el rasgo principal de su optimismo. Para Schopenhauer y Hartmann la negación del mundo, como consecuencia de descubrir el carácter alógico de su existencia, era doctrina de salvación. Buda no enseña esto. Se encuentra más allá de existencia y no existencia, más allá de afirmación y negación del mundo. La santa *indiferencia* como consecuencia de comprender que el puro saber y su correlato están por encima de las contradicciones, es decir, de lo que no existe y de lo que "no existe", el "Nirvana", es para él meta de la redención, es subjetivamente la extinción.

Prescindiendo de este contexto existencialmente pesimista de lo hindú, esa técnica se encuentra precisamente sobre una base existencial optimista, también en *Spinoza* y *Goethe*. Su fundamento teórico es entonces que el afecto, desde un principio, consiste sólo en "confusos y turbios pensamientos e ideas", en una falta de actividad de lo racional en nosotros. La consecuencia es entonces que el afecto se tiene que poder desprender al fin totalmente por medio de la claridad que le den la penetración y objetivación, así como una niebla estelar se disipa ante el telescopio y se transforma en un mosaico de estrellas. Este camino no carece seguramente de raíces en los hechos de nuestra vida anímica. Ese ser

captado y penetrado el yo por el sufrimiento parece decrec. cuando miramos *de frente* y *fijamente* al rostro al sufrimiento y a su objeto; cuando es como si lo sacáramos de nosotros mismos y lo pusiéramos como *objeto* y lo rodeáramos con una especie de envoltura aislante para colorear toda nuestra vida. También en este caso un incremento de la atención hace que se disipe el sentimiento. Pero este camino no lleva lejos, y su fundamento teórico es falso. Los sentimientos no son "pensamientos confusos". Hay una profundidad y una fuerza del sufrimiento ante las que se quiebra toda acción; al asir, en lugar del sufrimiento mismo, sólo los *objetos* del sufrimiento, llega a tener hasta el efecto contrario: represión, acumulación y condensación del sufrimiento como una masa que flota dentro del alma sin objeto. Y uno puede preguntarse si el creciente pesimismo de la evolución espiritual hindú no ha sido producido precisamente por esta técnica del sufrimiento que se ha practicado a lo largo de siglos. Pero, sobre todo, ¿de dónde procede la fuerza para ese poner fuera de sí mismo, si es que una *dicha* situada más hondo no da ya esa fuerza? Toda superación del sufrimiento es de hecho consecuencia y no causa de una felicidad situada más profundamente. ¡Y la resignación amarga o serena, puesto que todo sufre, un camino que también Schopenhauer, siguiendo a los hindúes, recomienda gustosamente! ¡Este "consuelo" es dudoso! Más distinguida es por cierto el alma que en medio del sufrimiento se recoge, y a la que le satisface sufrir sola y ver así alegría a su alrededor, a la que la creciente comunidad en el sufrimiento le cae con doble pesadez sobre el corazón.

¿La *fuga hedonista del sufrimiento*, el intento de producir en virtud de la voluntad un exceso positivo de placer, ha demostrado ser mejor? Ya la más temprana historia griega de esta doctrina, desde Aristipo hasta el pesimista Hegesias que lleva a la muerte a los que lo escuchan (Peisithanatos), y hasta Epicuro quien, en lugar del máximo de placer sen-

sual positivo y presente, que Aristipo consideraba el supremo bien, pone la mera impasibilidad y tranquilidad del alma (ataraxia), no habla a favor de ello. Pero el cambio histórico de este sistema de vida hacia el más desesperado pesimismo es sólo un ejemplo concreto de una ley íntima del espíritu. Hay cosas que *no* se presentan precisamente cuando son hechas con el fin consciente de la acción; y cosas que vienen con tanto más seguridad cuanto más se las quiere evitar. De tal tipo son la felicidad y el sufrimiento. La felicidad huye de quienes la persiguen alejándose cada vez más. El sufrimiento se acerca al que huye, a medida que éste corre más rápido.

Aristipo comienza diciendo que no quiere esforzarse por conseguir riqueza, caballos, amigos, mujeres, sino sólo el placer que ellos le dan; sólo un necio se esfuerza por *cosas* y *bienes*; el sabio busca sólo su placer en estas cosas y bienes. Así es como Aristipo transforma la plenitud del mundo y su contenido interno de valores, ante cuya visibilidad y conformación objetiva florece solamente, como el don de un fenómeno concomitante, lo que llamamos "felicidad", en un desdichado andamio auxiliar para erigir fugitivas sensaciones placenteras percibidas por el solitario cuerpo, en una fuente de estímulos para el placer de este cuerpo. No quiere preguntar si su querida amiga lo ama de nuevo; pues si come un pescado no pregunta tampoco si él la gusta al pescado, sino si el pescado le gusta a él. Pero el mismo Aristipo es el "necio". Sin darse cuenta suprime el suelo en el que crece la flor de la felicidad: la *entrega* libre, amante y activa al mundo. No nota que el mismo placer, a medida que más hondamente satisface, sólo se presenta cuando *no* se procura este placer sino su *objeto* y su *valor* interior; y no ve que ese desviarse del propio yo y perderse en el sujeto del amor que despierta en respuesta al nuestro, es precisamente la *médula* de la felicidad que da el amor. No nota que es una severa ley de la vida el que la producción práctica de senti-

mientos de felicidad, por medio de un querer y un actuar que los procuran inmediatamente, decrece permanentemente con la profundidad y la perduración de estos sentimientos, y que, en un sentido estricto, sólo se pueden producir prácticamente los sentimientos del placer sensual[17]; no considera que el dolor sólo se puede evitar voluntariamente en la misma medida en que se acerca a la zona sensorial periférica. Y no reconoce que con esta práctica de eludir sus causas, el *sufrimiento*, dado un dolor igualmente grande, crece tan considerablemente que el efecto final, por intensificación de la sensibilidad de sufrimiento para el dolor que inevitablemente le corresponde al hombre, sólo puede ser un sufrimiento todavía mayor. No ve el hecho fundamental de que el sentimiento sólo puede ser *fuente* y *fenómeno concomitante*, pero no la meta del querer. Así es como la técnica de huir del sufrimiento tenía que terminar en un anhelo de muerte.

Las tres vías siguientes: embotamiento del sufrimiento hasta alcanzar la apatía, lucha heroica contra el sufrimiento y represión de éste hasta tratar ilusamente de hacerlo desaparecer, han sido todas recorridas en la antigüedad, ya con predominio de la una, ya de la otra, por el *cinismo* y por su descendiente tardío, *la escuela estoica.*

La dirección de la evolución apunta a este respecto desde el polo de la heroica lucha del sufrimiento, tal como la presenta, llena de antigua grandeza, la leyenda de Heracles, del santo de la escuela cínica fundada por Antisthenes, hasta el polo de la autosugestión y de la supresión ilusoria en los últimos estoicos. La actitud *heroica del luchador* contra el sufrimiento que mandan los dioses y la Moira que está encima de ellos, es la antigua actitud frente al sufrimiento por antonomasia. Es asimismo distinta de la fuga hedonista ante el sufrimiento, tanto como del amor cristiano del sufrimiento y de su aceptación como amable médico del alma enviado por Dios. El antiguo héroe del sufrimiento no huye

su espíritu para la más simple perduración de su existencia, puede dar una idea aproximada de cómo sería el hombre estoico ideal. . ., si existiera este tipo de hombre.

Pero la escuela estoica presenta otro procedimiento, fuera del embotamiento. Consiste en la *negación del sufrimiento*, que o bien resulta bajo la forma más bien de una justificación metafísica del mal del mundo, o bien más bajo la forma de una especie de autosugestión. En el optimismo metafísico de los siglos XVII y XVIII, en *Spinoza* y *Leibniz*, ha vuelto a surgir con fuerza la primera de estas formas; en el movimiento *Christian-Science* de Norteamérica, que ha tenido un éxito tan extraño, la segunda. De acuerdo con la primera tendencia, la imagen de los males que nos hacen sufrir tiene que resultar solamente del hecho de que nuestro *punto de vista* respecto al mundo es demasiado egocéntrico, demasiado particular. Donde vemos mal es como si, de acuerdo con esta teoría, estuviéramos demasiado cerca del mundo, así como el espectador puede estar demasiado cerca de la imagen, de modo que sólo percibe manchas de colores donde de hecho hay sentido y armonía. Así es como este tipo de metafísica erige para *cada serie* de males un orden invisible de realidades unidas a las cuales el mal sólo "aparente" deja de ser un mal y se transforma en un bien. ¿Pero, cuán grandes y extendidos tienen que ser los males para que una contrucción y una fantasía infinitas *no* consigan ordenarlos a todos dentro de semejante relación invisible? Esta metafísica, al querer probarlo todo, no prueba nada. Por lo demás es verdaderamente perversa, pues socava toda *fuerza activa* que *combata* al mal.

La segunda tendencia aparece ya en la escuela estoica con la frase de que el sufrimiento consiste sólo "en nuestra representación y por medio de ella", no por medio de las cosas; pero que esta idea se puede reprimir o modificar mediante un pensamiento enérgico, de modo que cese el

sufrimiento. Con este principio se inicia una técnica de ilusión y represión frente a los sufrimientos de la vida, que se intensifica hacia el final de la antigüedad (unida a una autosugestión practicada sistemáticamente, de que "el dolor no es un mal"). Y esta técnica va extendiéndose cada vez más, en la medida en que el sentimiento del mundo de la antigüedad tardía se va templando con un signo más y más negativo. Como entre los creyentes de la Christian-Science, se hace también en este caso el serio intento de arrojar simplemente fuera del mundo el mal, el sufrimiento y el dolor. Fue el primer intento de Laocoonte, del profundo símbolo de la antigüedad que sufría gravemente: resistirse a la sibilante serpiente.

La doctrina cristiana del sentido del sufrimiento y de la justa manera de hacerle frente, se presentó en el mundo.

El *Antiguo Testamento*, muy consecuentemente, había asignado al sufrimiento un sentido de justificación. Todos los sufrimientos y cada uno de ellos debían ser finalmente *castigo*. Realización ya en la tierra de una justicia divina de reparación, castigo por pecados, por los del individuo, de los padres o de todo el género humano hereditariamente pecador. Pero con fuerza y frecuencia se levantó ya la voz del *justo que padecía* en los salmos, de la más conmovedora manera en el Libro de Job, y de nuevo en el Eclesiastés, contra esta temible interpretación que, al dolor de cualquier sufrimiento por más "inocente" que sea *añade* el dolor por el pecado cometido en alguna parte, pecado por el que aquel sufrimiento es castigo.[19] Una idea que a un hombre de nuestro tiempo le puede parecer excesiva, la idea de que Dios castiga precisamente a los que *ama*, y no los castiga porque lo merezcan sino para sacar su ser purificado del tumulto de lo terrenal y darle una fidelidad religiosa, esta idea había de resonar en el alma del desdichado Job como una cálida, suave voz de redención. Pero no este pensamiento, que desarrollo todo su poder sólo en el mundo

cristiano, sino el ardor de su esperanza mesiánica, que va delante de él como una gavilla de fuego, es lo que ha hecho madurar el heroísmo del sufrimiento tantas veces acreditado en la historia de Judá.

Prescindiendo de estas interpretaciones, medicinas, técnicas, narcosis por medio de las cuales el genio antiguo quiso beber el mar del sufrimiento, la *doctrina cristiana del sufrimiento* da la impresión de un cambio total de actitud frente a éste. En primer lugar: una gran distensión que en sí misma tenía que producir ya el efecto de una redención, una distensión por el sencillo reconocimiento, por la ingenua expresión del dolor y del sufrimiento. Ya no más el antiguo orgullo del sufrimiento, que se jacta de éste porque su magnitud es una medida para las propias fuerzas y es un signo para el mundo. Pero también nada de orgullo en ocultarlo, ocultárselo a sí mismo u ocultarlo a los otros bajo la apariencia de la ecuanimidad o bajo la retórica del "sabio" que sufre y muere. El grito de la criatura sufriente, contenido durante tanto tiempo, vuelve a recorrer libre y ásperamente el universo. El más profundo sufrimiento, el mismo sentir que Dios está lejos, es lo que *libremente* expresa Jesús en la cruz. "¿Por qué me has abandonado?" Y ya no se cambia el significado de las cosas. Dolor es dolor, es mal, placer es placer y la positiva *bienaventuranza* no es meramente "paz" o la "redención del corazón" de Buda, sino el bien de los bienes. ¡Tampoco ningún embotamiento, sino una experiencia del sufrimiento, propio y ajeno, mediante la compasión, que ablanda al alma! Pero por esta experiencia del sufrimiento mana ahora una fuente de energía totalmente nueva, que brota de un orden superior de las cosas felizmente contemplado y que sólo en el amor, el conocimiento y la acción llega a revelarse. Y este padecer el sufrimiento tiene un nuevo sentido: *purificación* por medio del misericordioso amor de Dios, que envía el sufrimiento como un amigo del alma. Sólo por la unión de ambas

cosas pareció lograr el cristianismo aceptar el *sufrimiento* sin tergiversación, en su plena gravedad y reconociendo su carácter de mal, como factor esencial en el orden del mundo y de la redención, y transformarlo *sin embargo* de un enemigo para ser combatido en un bienvenido amigo del alma. Purificación, no castigo: tampoco enmienda. La gran paradoja del judaísmo, el "justo que sufre", desaparece como una gota en el mar bajo la imagen del sufrimiento inocente de un hombre por una culpa ajena, de un hombre que al mismo tiempo es Dios y que requiere a todos que lo sigan por su camino de la cruz. Al sufrimiento se le *permite* volver a ser sufrimiento inocente. Y adquiere, por la calidad divina del que sufre, una nobleza maravillosamente nueva.

Pero, "purificación", ¿qué signfica esta palabra? No significa, como a menudo lo ha interpretado una falsa complacencia patológica en el sufrimiento, que por el mero sufrir se crece moral o religiosamente; o que acaso el dolor y el sufrimiento producidos voluntariamente en la ascesis liberan del cuerpo y acercan a Dios. Significa que los dolores y sufrimientos de la vida dirigen nuestra vista espiritual cada vez más hacia los bienes centrales de la vida y hacia los salutíferos: todos los bienes que, según la fe del cristiano, se nos ofrecen en la gracia y en la redención de Cristo. No significa entonces *creación* de una calidad moral o religiosa, sino purificación y separación de lo *auténtico* respecto a lo *inauténtico*, descartar lentamente lo inferior de lo superior en el centro de nuestra alma. La concepción de que el sufrimiento *en sí mismo* aproxima a Dios, es mucho más griega y neoplatónica que cristiana, y sólo la *Iglesia griega oriental* ha introducido esta concepción también en el cristianismo, desde el siglo III hasta el día de hoy [20]. La manía rusa por sufrir y la ascesis monacal rusa, que cultiva la soledad, tienen en ello su origen. Esta diferencia que hay entre sufrimiento y amor en la doctrina

cristiana del sufrimiento. La invitación a participar en la comunidad del amor no arraiga pues en la comunidad de la cruz, sino que ésta arraiga en aquélla. Por ello la ascesis cristiana no tiene valor normativo, como si fuera una vía independiente para llegar a Dios; sino que sólo tiene el significado técnico de aprender a soportar sacrificios de bienes, de felicidad, con el *objetivo* de presentarlos cuando lo requiera el amor. Esta ascesis, de esta manera, no separa de la comunidad; apunta hacia ella de vuelta. No es preparación de una contemplación de Dios, extática, que por medio de ella se pueda alcanzar por parte del individuo solitario; sino que es preparación para el acto de amor con cuya realización sabe el hombre piadoso que se sitúa profundamente en Dios y en Cristo. Y así es como las llamadas virtudes pasivas de la abnegación, la paciencia, la humilde aceptación del sufrimiento quedan subordinadas a la virtud activa del amor.

Pero esta doctrina del sufrimiento recibe su sentido más profundo de *una noción* que puede ser confirmada plenamente por la sicología occidental del presente. Es la noción de que todos los sentimientos profundos de felicidad tienen *carácter de gracia*, y también la noción de que hay leyes que regulan el nivel profundo de los sentimientos[21], su efectividad y sus formas de satisfacción. La doctrina cristiana del sufrimiento requiere *más* que el soportarlos pacientemente. Requiere, o mejor dicho, muestra un *feliz padecer*; en su más íntima médula considera que sólo un hombre *feliz* es decir, protegido por Dios, es el que puede de manera adecuada padecer el dolor y el sufrimiento, amar el sufrimiento y, cuando sea necesario, buscarlo. En las Epístolas a los corintios, San Pablo hace que el alma cante crecientes himnos de júbilo mientras está contemplando la progresiva descomposición de su cuerpo y de sus bienes terrenales. Hace que atraiga hacia sí los sufrimientos de la tierra para que el alma tenga con ellos la feliz conciencia

de la plena profundidad de su esencial sentirse protegida y salvada por Dios en un grado mayor que aquel en el que le ha tenido hasta entonces. Pero en las gestas de los mártires se describe como algo vivido lo que en este texto aparece experimentado y predicado. No tanto el ardor de una mera *perspectiva* de un feliz más allá, sino la vivencia de la felicidad en la *posesión* de un Dios misericordioso, en medio del martirio, es lo que desencadenó en el mártir estas fuerzas maravillosas.

Cuando murió la hijita de Lutero Magdalena, dijo Lutero: "Me siento alegre en espíritu, pero según la carne me siento triste. Es algo maravilloso, saber que seguramente se encuentra en paz y que está bien y, no obstante, estar todavía tan triste". ¡Esta es una rara *réplica* al *eudemonismo*! El eudemonista no sabe que, en las distintas capas profundas de nuestra alma, pueden nuestros sentimientos presentarse *simultáneamente* en forma negativa y positiva, como lo ha descrito Lutero tan plásticamente; que desde la zona de los sentimientos sensoriales, extendidos, localizados en el cuerpo (dolor, placer, etc.) hasta la bienaventuranza y la desesperación de nuestro yo más profundo, hay ciertos niveles de sentimiento en cada uno de los cuales son posibles las cualidades del placer y del disgusto; que, por ejemplo, podemos padecer alegremente un dolor y gustar de mala gana el bouquet de un vino. No sabe que las leyes íntimas de las relaciones y de la sucesión de las vivencias sentimentales en uno de estos niveles no están afectadas por el orden y la sucesión de otro nivel, por más que la *atención* oscile entre los dos niveles. No sabe que los sentimientos se sustraen al querer y a la intención tanto más cuanto más profundos y centrales son; o, dicho de otra manera, que los sentimientos positivos, a medida que más profundos son, adquieren cada vez más *carácter de gracia.* Pero ante todo no conoce el modo regular como los sentimientos actúan como *fuentes* del querer y del actuar

–no como objetivos, según él los quiere considerar– entre estos niveles. No ve que sólo la insatisfacción en un nivel más central del sentimiento, en último término entonces la *desdicha de la más íntima médula del hombre*, tiene como consecuencia la tendencia de la voluntad a producir en una de las zonas sensoriales exteriores de los niveles más próximos, un sentimiento de placer como sustituto de la desgracia interior; pero que, en cambio, el hombre situado en el nivel periférico, puede sufrir con tanto más facilidad y felicidad el dolor y el sufrimiento, cuanto más satisfecho se encuentra en el nivel situado hacia el centro, es decir, cuanto más es un hombre "bienaventurado". ¡No ve que todo heroísmo es ya una señal de desesperación! No ve que la experiencia de la purificaación, es decir, la experiencia de penetrar por medio del sufrimiento situado en el nivel periférico dentro de los cada vez más profundos "castillos del alma", y encontrarse aquí más y más abierto para recibir un mundo superior de fuerzas espirituales, puede llevar con *sentido*[22] a *amar* estos sentimientos; a amarlos como los compasivos golpes de martillo por medio de los cuales el divino escultor extrae la forma de un yo ideal, a partir del material de una existencia perdida inicialmente en la confusión de lo sensual

¡El eudemonista busca el placer! Encuentra. . . .lágrimas. El discípulo de Cristo *posee* la bienaventuranza. Busca el dolor para poder tomar consciencia, cada vez con más claridad y profundidad, de esta bienaventuranza y de sus verdaderos bienes. Para el hombre antiguo, que en el fondo sigue siendo eudemonista, el mundo exterior era alegre y regocijante. Pero su *médula* era para él profundamente triste y oscura. Detrás de esta alegre publicidad y superficie del mundo que se suele llamar la "feliz antigüedad", bostézanla "Moira" y el "acaso". Para el cristiano el mundo exterior es oscuro, nocturno y lleno de sufrimiento. Pero su *médula* no es nada más que pura bienaventuranza y delicia. Y éste

es el peculiar proceso circular que hay en su comportamiento respecto al sufrimiento: después de haber renunciado a eludir hedonísticamente el sufrimiento, en virtud de la propia razón y de una voluntad centrada en el yo, de combatirlo adoptando la posición del héroe o del que lo soporta con resistencia estoica, *abre* su alma a través de Cristo a Dios y se encomienda a su misericordia y se entrega a ella, recibe así la *gracia* de una bienaventuranza central que le hace soportar con felicidad todo sufrimiento como símbolo de la cruz. Al recibir el sufrimiento como un amigo, con la conciencia de que es un medio de purificación salido de las manos del amor misericordioso, tiene cada vez más firme y clara certeza justamente de esa bienaventuranza que le hace soportarla. Así es como toda la fuerza para soportar el sufrimiento le brota de una felicidad más profunda. todo el sufrimiento coloca el "lugar" de esta felicidad todavía mucho más dentro del yo que lo que estaba. Pero el mismo amor que el cristiano realiza siguiendo a Dios y a Cristo (en el sentido de "omnia amare in Deo") y que lo lleva al sufrimiento y al sacrificio, es también la fuente de la bienaventuranza que hace que lo soporte *alegremente*. Y esta bienaventuranza del amar es siempre todavía más profunda y grande que lo que es el sufrimiento al que conduce el amor: "Cuando llegares a tanto que la aflicción te sea dulce y gustosa por amor de Cristo, piensa entonces que te va bien, porque hallaste el paraíso en la tierra. Cuando te parece grave el padecer y procuras huirlo, cree que te va mal, y dondequiera que fueres te seguirá la tribulación"[23].

Sobre la traición a la alegría[24]

Tengo que hacer un reproche en una cuestión, a una de las corrientes orientadoras de la historia cultural alemana del siglo XIX, una cuestión que me parece de la mayor importancia y de profundas consecuencias para toda nuestra vida alemana –también para el grave destino que padecemos actualmente–, mucho más que lo que a primera vista pudiera parecer. Llamo este reproche la *"traición a la alegría"* a favor, ya de un falso heroísmo, ya de una falsa e inhumana idea del deber. La traición a la alegría comienza con Kant quien –como dicen los más usuales manuales de filosofía– "opuso al chato eudemonismo de la época de la Ilustración, su áspero, antieudemonista y elevado ideal del deber que es el imperativo categórico". Es posible que este juicio contenga algo correcto –en lo que se refiere a la filosofía de la Ilustración, para la cual, según Leibniz, todo placer era "una señal en el progreso hacia la perfección"–. ¡Sólo con que Kant no hubiera dejado caer la soga con el caldero! Si Kant no hubiera "traicionado" al mismo tiempo a las más profundas y no buscadas alegrías –llamémoslas las que "brotan" por sí mismas–, es decir, si no las hubiera apreciado tan equivocadamente en su significación para el proceso vital moral del hom-

bre cuando destruyó con razón el insípido y demasiado burgués ideal de la comodidad y la satisfacción en que había crecido. Sólo con que Kant, ante la palabra "alegría", hubiera podido también pensar en la profunda alegría de la actividad espiritual que Aristóteles incluye en su concepto de eudemonía (buena y bella condición del alma), o en la *hilaritas et serenitas animi* de los romanos, o en la "bienaventuranza" del cristianismo, protegida por Dios y que no puede ser destruida por ningún "destino" exterior, que podía henchir hasta a los mártires que ardían en medio de las llamas. ¡Si Kant, ante la palabra "felicidad", hubiera podido pensar en otra cosa que en la dudosa "felicidad del alma" de su época, en el estado del placer sensorial, y no hubiera hecho suya la teoría sensualista esencialmente falsa de algunos franceses e ingleses, según la cual todos los tipos de sentimientos de felicidad y dolor (fuera del sentimiento de "respeto ante la ley moral") se pueden referir genéticamente a sentimientos *sensoriales*! ¡Y si no hubiera considerado que el gran y complejo problema del "eudemonismo" quedaba ya resuelto por el hecho de que él refutaba la doctrina, de que no era posible que la felicidad fuera objeto voluntariamente buscado de nuestra actuación! Ahora bien, la autoridad de Kant tuvo importancia para la *formación del ethos alemán moderno*. Al aplicar su doctrina antieudemonista también a la historia, enseña junto con J.J. *Rousseau* que la civilización no ha hecho más feliz a la humanidad sino, antes bien, más desdichada; pero *contra* Rousseau, que saca así la consecuencia de su "retournons a la nature" –su ideal idílico–, rechaza la *pauta* rousseauniana del desarrollo histórico y reclama un "avanzar a pesar de todo", hacia el "supremo bien terrenal", hacia el "estado racional". Esta consigna de Kant fue decisiva para Fichte, también para Hegel, para el cual "la historia universal no es el suelo de la felicidad"; y lo fue en otra dirección asimismo para nuestros grandes

pesimistas, para Schopenhauer, E. von Hartmann, quienes adoptaron la negativa doctrina de la felicidad de Kant y su fuerte pesimismo histórico-filosófico. Y aun el gran revolucionario de los valores, Federico Nietzsche, declara enfáticamente: "¿Me esfuerzo para lograr mi felicidad? no, me esfuerzo por realizar mi obra".

Una corriente ético-filosófica tan fuerte como este antieudemonismo heroico inaugurado por Kant no se puede valorar adecuadamente sólo desde el punto de vista racional e histórico cultural, y menos si esta teoría es *más* que una bella teoría que se encuentra en un manual filosófico, si más bien ha llegado a ser *la forma viviente de valoración vital* justamente de los *mejores* de todo un pueblo. Entonces ha de ser siempre también la expresión espiritual y anímica de la tradición de un linaje, del espíritu de un estado, de un paisaje –de su alma y de sus costumbres, de su suelo y de su clima–, en suma, la *expresión racional de un tipo humano caracterizado histórica y éticamente*. Considerada así, la que nos hemos permitido llamar "traición a la alegría" adquiere de inmediato un relieve visual, plástico. En primer lugar como *tradición de una estirpe*: ¿no veis surgir detrás de estas ideas vitales la áspera y ascética *caballería* que actuó en los países del este de Europa colonizados por alemanes, que toda era acción, orden, realización, la más tensa voluntad de dominio? ¿Habrían podido surgir estas ideas en un suelo cultural antiguo, maduro, por ejemplo en el suelo renano, o en el del centro y sur de Alemania, donde el hombre no tiene que arrancar lo que necesita para vivir, con duro trabajo, a una naturaleza pobre, rebelde? ¿Donde el que ejerce el dominio no tiene que imponer artificialmente orden y forma a una caótica población aborigen eslava –poco bella y amable–? ¿Donde la cultura, la civilización y el cristianismo son mucho *más antiguos*, donde el alma puede abarcar más mansa y amablemente al hombre y al paisaje, y donde, junto a todo el trabajo eficiente, también pueden colmar al hombre los

sentimientos ligeros, la feliz entrega a la cultura ya *realizada*, los sentimientos causados por la *distensión de la voluntad* que abarca serenamente la plenitud de la vida? ¡El espíritu del estado! La "traición a la alegría" no es sólo de origen colonial y oriental europeo, es específicamente de antiguo origen *prusiano*. Ha adquirido fuerza en ella, sobre todo un tipo espiritual: *el espíritu de Federico El Grande*, cuyos ethos y cuya forma de vida fue el *modelo* secreto, quizá para Kant mismo sólo a medias consciente, para el ethos del "imperativo categórico" (véase E. Zeller: "Federico El Grande como filósofo"; también T. Mann: "Federico y la Gran Coalisión"). Raramente *carente de alegría*, aunque no sin goce, ha transcurrido la vida heroica de Federico. La misma idea de la fama, que, nutrida por modelos antiguos, colma sus primeros años de gobierno –como se puede ver en sus cartas–, empalidece pronto para él. La excepcional noción que tiene Federico del cumplimiento del deber real se cierne en su interior tan extrañamente "en el aire", como racionalmente ocurre con el "imperativo categórico" en el "universo" de Kant. No tiene su fundamento en ninguna religiosidad más profunda que prometa la bienaventuranza a quien sea moralmente fiel; pero tampoco en ninguno de los ideales de felicidad humana y popular tan caros a su época. El duro desprecio del hombre que caracterizaba a Federico, y su profundo pesimismo al juzgar la naturaleza humana, excluyen lo último. *Era* y *hacía* algo supremo; ¡pero no sabía en realidad *para qué* ni *por qué*! Desprecio de la felicidad: esto es lo que enseñaba también su vida heroica tan a menudo y tan profundamente decepcionada de lo humano. Finalmente: ¡*paisaje, clima, hombres*! La "traición a la alegría" no tiene su origen en un mundo ambiente naturalmente *rico*, que da, que regala mucho al hombre, tampoco en un mundo de hombres ricamente dotados, de ciudadanos bien formados y morales. Ingeniosa y acertadamente

dijo una vez W. Sombart en su *Historia de la economía política alemana* luego de haber descrito el país y las gentes del núcleo regional prusiano: "¿Qué le queda por último a uno en un medio tan pobre y escaso, donde nada invita ni al amor ni a la alegría, qué le queda si no "cumplir con su deber?" Y Oscar Wilde no deja de tener razón cuando observa: "El deber es el comportamiento que hay que adoptar frente a las personas desagradables". El casi masoquista desprecio heroico de la felicidad propio de este ethos –por mucho que haya logrado dentro de sus estrechos límites– tiene por lo tanto no sólo históricamente raíces muy limitadas, sino que también tiene fuentes que residen en *defectos* humanos naturales; y con frecuencia me hace recordar a la zorra según la cual estaban verdes las uvas que ella no podía alcanzar.

Una investigación puramente objetiva que incluya todo lo que nos pueden enseñar hoy en día una sicología muy avanzada y una teoría de los valores de los sentimientos humanos (también de las fallas patológicas), no tiene lugar aquí. Remito al tratamiento que he dado a los problemas del eudemonismo en mi *Etica*[25]. La concepción expuesta aquí rechaza también el eudemonismo como objetivo o meta. La alegría es fuente y *necesario* fenómeno concomitante, no objetivo ni meta de todo ser y toda vida buenos y nobles; es tanto más profunda y tanto más *indestructible* frente al destino exterior, cuanto más graciosamente *brota* de nuestro yo central. Un gozo sensual "querido" es siempre de por sí ya señal y consecuencia de la *desdicha* de nuestros centros anímicos más profundos. Pero la alegría *es* y *sigue siendo* un momento esencial de todo *buen* ser y vivir. "Sólo los seres felices son buenos", dice correctamente la señora Ebner-Echenbach. La más profunda convicción de Lutero era que sólo un hombre bueno hace buenas obras, y que las buenas obras no pueden hacer bueno a ningún hombre; y que sólo un hombre *dichoso en*

Dios podía ser también un "buen hombre". Retengamos este pensamiento contra toda falsa "traición a la alegría"; y escuchemos una y otra vez el himno de Schiller a la alegría en la composición de Beethoven como *antídoto* contra esta tendencia unilateral del espíritu alemán.

"Todos los seres han nacido de
la alegría y a la alegría vuelven"
(Antiguo proverbio hindú).

NOTAS

1. Un detenido análisis del acto del arrepentimiento se encuentra en mi libro *De lo eterno en el hombre (Vom Ewigen im Menschen,* Bern: Francke Verlag, 1954, pp. 27-59, N. de T.). Véase además mi libro *Esencia y formas de la simpatía*, 2. Aufl, 1922, Bonn: Cohen.

2. Si la percepción de los estados sentimentales falta por completo (estados que con sus correspondientes expresiones podrían conservarse), o si está considerablemente debilitada, entonces se producen estados como los que han descrito Löwy y Schilder en los sujetos despersonalizados. Estos enfermos experimentan por cierto los estados sentimentales; pero en base a la falta de funciones sentimentales unitarias centrales, como separados del "yo" y sin unidad con sus tendencias generales. S. W. Paul Schilder, *Consciencia de sí mismo y consciencia de la personalidad*, Berlín, 1914, p. 60.

3. Véase *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (obra traducida al castellano bajo el título *Etica*, Madrid: Revista de Occidente, 1942, T. II), segunda edición.

4. Respecto a lo único justificado que hay en este último camino, véase mi libro *De lo eterno en el hombre (Vom Ewigen im Menschen*, ed.cit., pp. 244-258. N. d T.).

5. Considerables objeciones al principio arriba indicado, expuesto por primera vez por Goethe, pero también al mismo tiempo un profundo desarrollo de las ideas goetheanas, ofrece el trabajo del Dr.

Herbert Doms "Sobre envejecimiento, muerte y rejuvenecimiento", en *Resultados de la anatomía y de la historia de la evolución*, Tomo XXIII, Bergmann 1921. Lamentablemente no fue posible aprovechar este trabajo para lo expuesto arriba.

6. Ch. Minot, *The problem of growth, age and death*, 1908; véase también *Modernos problemas de la biología*, Jena 1913.

7. S. Kowalewsky, *Placer y dolor en las cuestiones limítrofes de la vida nerviosa planteadas por Löwenfeld.*

8. Véase mi tratado sobre *Nuevos ensayos de una filosofía de la historia de la decadencia.*

9. Según la traducción de Pischel, éste es el epíteto característico del amor, insistentemente empleado, en las prédicas de Buda.

10. Karl Eugen Neumann, *Las prédicas de Gotamo Buda*, München 1921. Véase además: Friedrich Heiler, *La sumersión budista*, 2a. Edición, München 1922; Leopold Ziegler, *El eterno Buda*, Darmstadt 1921.

11. Este ideal llega a expresarse hasta en la doctrina cristiana del estado, por ejemplo en el rechazo de toda activa revolución contra la autoridad, aun cuando ordena algo contrario al derecho natural.

12. Máximo Gorki, en su libro *La destrucción de la personalidad*, ha hecho a ambos escritores la grave acusación de que, mediante esta actitud, han servido inconscientemente a los intereses de la burguesía y han postergado la revolución. Esta interpretación económico-marxista es tan manifiestamente errónea que no vale la pena de una refutación.

13. Al respecto se encuentran varias ideas buenas y acertadas en el libro de Max Brod *Judaísmo, paganismo, cristianismo.* Sólo resulta raro que el autor también me atribuya a mí ignorancia de esta distinción; en mi teoría de las capas profundas de los sentimientos (véase *El formalismo. . .*) he formulado sin embargo claramente el principio de que la posibilidad de conducir prácticamente los sentimientos se da en proporción inversa a la profundidad de las capas en que los sentimientos son experimentados.

14. Para lo que sigue véase la exposición de Hermann Oldenburg: *Buda, su vida, su doctrina, su comunidad*, 4ta. Edición, pp. 235 y ss.

15 Que hay un "instinto de muerte" lo ha mostrado en primer lugar Metschnikoff para el individuo; se presenta poco antes de la muerte "natural" (pero puede manifestarse también por condiciones anormales y patológicas). Es totalmente distinto de todo *deseo* o *voluntad de morir*. ¿Hay "instintos de muerte" también para razas enteras? ¡Creo que no!

16. El hecho lingüístico de que sufrir o padecer es sinónimo de ser pasivo y de disgusto, palabras que en casi todos los idiomas tienen la misma raíz, se puede comprender a partir del hecho de que la ecuación padecer=ser pasivo es objeto de reflexión con más claridad y nitidez en medio del dolor y del disgusto que en medio del placer que, como estado de placer al menos, es igualmente pasivo que el dolor.

17. Véase lo que expuse en el *Anuario para filosofía e investigación fenomenológica*, II, tomo 1; y en 1916 en el tratado *El formalismo. . .*, segunda parte.

18. *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe. Tomo XVI-XVII. La ciudad de Dios. Edición preparada por el padre Fr. José Morán O.S.A. Madrid: B.A.C. 1958, p. 101. N. d T.

19. El "pecado original" es sólo el concepto limítrofe de esta dialéctica del sufrimiento.

20. Véase mi artículo *Cristianismo occidental y oriental (Moralia*, Leipzig: Der Neue Geist–Verlag 1923, pp. 148-175. N. d T.).

21. Este concepto del nivel profundo de los sentimientos está desarrollado más exactamente en mi libro *El formalismo. . .*, segunda edición.

22. Es decir, sin algofilia.

23. *Imitación de Cristo* por Tomás de Kempis, Trad. del V. P. Juan Eusebio Nieremberg de la Compañía de Jesús, 12a. Ed., Madrid: Apostolado de La Prensa 1934, p. 95 (párrafo 11, del capítulo XII del libro segundo) N. d T.

24. Quisiera que se considere este breve artículo como apéndice del precedente tratado.

25. Véase *El formalismo. . .*, segunda edición.

Este libro se terminó de imprimir en los
Talleres EDIGRAF, Delgado 834, Buenos Aires
en el mes de febrero de 1980 .

MAX SCHELER

El sentido del sufrimiento

Dos ideas básicas de la ética de Scheler aparecen en pasajes decisivos de *El sentido del sufrimiento*. Para que realmente se pueda hablar de un sacrificio de la parte por el todo, del sentido humano del sufrimiento, es necesario que las partes –los individuos– sean "sustancias independientes dotadas de pecualiaridades". Dicho de otra forma: la existencia de la persona humana es una condición imprescindible para que se dé la esencia del sacrificio. Y cuando Scheler critica la tesis hedonista que sostiene que ante las cosas o personas no se ha de buscar ni a unas, ni a otras, sino sólo el placer que puedan procurar, descubre otro principio de su ética: el amor. Pues la médula de la felicidad, dice, es "desviarse del propio yo y perderse en el sujeto del amor que despierta en respuesta al nuestro", verdad que no descubre el hedonista, encandilado por un placer que sólo puede brindar fugaz satisfacción a los estratos más superficiales de su sentimentalidad. Concibe el filósofo, entonces, la felicidad, como una experiencia fundamentalmente no egoísta; señala además con claridad, según ha explicado Pedro Laín Entralgo, que el amor "tiene como término propio la realidad personal del amado". Desde esta perspectiva es posible entender que aun el más grave sufrimiento puede ser padecido a partir de la experiencia de la felicidad.

EDITORIAL Y LIBRERIA GONCOURT
Callao 1519 Buenos Aires